

WERNER FABER

**Das Dialogische Prinzip Martin Bubers
und das erzieherische Verhältnis**



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster (Westf.)

vorgelegt von
WERNER FABER
aus Haaren (Westf.)



1960

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Juli 1960

Dekan: Prof. Dr. Max Wegner

Referent: Prof. Dr. Ernst Lichtenstein

Korreferent: Prof. Dr. Leonhard Froese

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	4
1. Hauptteil: BUBERS WEG ZUM DIALOGISCHEN PRINZIP	
<u>I. Der geistige Hintergrund</u>	
1. Der Zeitgeist des ausgehenden 19. Jahrhunderts	8
2. Die Situation des emanzipierten Juden	10
3. Kindheits- und Jugendeindrücke als Ansätze späterer Entwicklung	11
4. Philosophische Einwirkungen (F Feuerbach-Kierkegaard-Nietzsche-Dilthey-Simmel-Östliche Weisheitslehren)	14
5. Der Zionismus als erster fester Standort	24
6. Wurzeln des Dialogischen Prinzips in Bubers Interpretation des Judentums	26
7. Der Chassidismus als geistige Heimat Bubers	28
<u>II. Verwirklichungsformen in der Entwicklung zum Dialogischen Prinzip</u>	
1. Optimistische Kulturgläubigkeit	34
2. Der Einheitsgedanke	36
3. Die Wende zur Dialogik	39
2. Hauptteil: DIE ANTHROPOLOGIE DES DIALOGISCHEN PRINZIPS	43
<u>I. Bubers Verständnis anthropologischen Denkens</u>	44
<u>II. Die Welt der "Beziehung"</u>	
1. Das Dialogische Prinzip als Seinsbestimmung des Menschen	48
2. Urdistanz und Beziehung	56
3. Das Grundwort "Ich-Du"	62
4. Das Grundwort "Ich-Es"	69
<u>III. Die Phänomene der Ich-Du-Beziehung</u>	
1. Anerkennung und Bestätigung der Anderheit	72
2. Unmittelbarkeit und Konkretheit zwischen Ich und Du	76
3. Beziehung und Ausschließlichkeit	79
4. Gegenseitigkeit und Umfassung	82

	Seite
5. Vergegenwärtigung und Erschließung	86
6. Dialogische Verantwortung	89
7. Aktualität und Latenz der Dialogik	94
<u>IV. Dialogik und Selbstfindung</u>	98
<u>V. Die Ich-Du-Beziehung und die Gemeinschaft</u>	103
<u>VI. Die Beziehung zum absoluten Du</u>	107
 3. Hauptteil: DIE BEDEUTUNG DES DIALOGISCHEN PRINZIPS FÜR DAS ERZIEHERISCHE VERHÄLTNIS	
<u>I. Die Ich-Du-Beziehung konstituiert das erzieherische Verhältnis</u>	109
<u>II. Dialogische Phänomene des erzieherischen Verhältnisses</u>	123
1. Anerkennung und Bestätigung der Anderheit	124
2. Unmittelbarkeit zwischen Erzieher und Zögling	128
3. Das Phänomen der Ausschließlichkeit	131
4. Die Umfassung im erzieherischen Verhältnis	134
5. Das Vertrauen als Basis der Erschließung	142
6. Dialogische Verantwortung	147
7. Aktualität und Latenz im erzieherischen Verhältnis	152
8. Das Unwillkürliche	155
<u>III. Das erzieherische Verhältnis und das Gespräch</u>	164
<u>IV. Das Dialogische und das Ziel der Erziehung</u>	170
 Abschluß: Martin Buber als Verkörperung des Dialogischen	175
Literaturverzeichnis	181

Einleitung

In unseren Tagen, da das Zusammenleben der Menschen immer neue Probleme aufwirft, erscheint häufig das Wort von der "Ich-Du-Beziehung"; der Häufigkeit des Gebrauchs entspricht jedoch nicht ein gleichermaßen intensives Eindringen in den eigentlichen Bedeutungsraum dieses Wortes. Ich und Du: das kann ebenso als Kennzeichnung einer neuen "Methode" menschlichen Umgangs gemeint sein wie als formal-soziologischer Begriff für eine der Gesellungsformen von Menschen; auch in pädagogischen Erörterungen stößt man auf diese Formulierung, mit der oft nur ein "neues" erzieherisches Ethos angedeutet wird.

Da mag es angebracht sein, einen der "Väter" des Ich-Du-Gedankens, Martin Buber, nach dem innersten Grund dieses Wortes zu befragen, mit ihm seinen Sinnraum zu betreten und seine Wirklichkeit zu erfahren. Bubers Ich-Du-Verständnis ist in der Umschreibung vom "Dialogischen Prinzip" verdichtet, und schon die Hinzufügung des Wortes "Prinzip", durch einen so wenig dem prinzipiellen Denken verhafteten Mann wie ihn, läßt ahnen, daß Ich und Du mehr ist als bloßes Zweck- oder Modewort. Wir stoßen im Nachgehen der Verwurzelungen und Sinnverstreungen auf einen anthropologischen Grund, der diesem Wort das Gewicht fundamentaler Bedeutung gibt.

Wenn es sich erweist, daß das Dialogische Prinzip, ernstgenommen, eine Verstellung der Perspektiven im Bild vom menschlichen Miteinander verursacht, dann muß sich eine derartige anthropologische Bedeutsamkeit auf jedes Erziehungsverständnis auswirken, nicht zuletzt auf die Sicht vom "erzieherischen Verhältnis".

Hier ist der Ort der vorliegenden Arbeit. Sie mag als Versuch gelten, das verantwortliche Gegenüber von Erzieher und Zögling, das eigentliche Erziehungsphänomen, aus dem Verständnis des Dialogischen nach Buber zu deuten und aufzuheben. Das erzieherische Verhältnis wird vor einem seinemäßigen Hintergrund betrachtet, den das Dialogische Prinzip bildet. Zugleich mit der Frage nach dem "Grund" dieses Verhältnisses, nach dem konstitutiven Moment, richtet sich diese Untersuchung auf das innere "Gewebe", das ein dialogisch verstandenes Erzieher-Zögling-Verhältnis kennzeichnet. Erscheinungsweisen des Dialogischen, "Phänomene" der Ich-Du-

Realisierung werden zu zeigen versucht, die die Struktur dieses Verhältnisses erklären. Beiträge zur dialogisch begründeten Sicht des Erziehungsphänomens bilden den pädagogischen Teil der Arbeit.

Um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, betrachten wir zuvor in einem philosophisch-anthropologischen Teil die grundsätzliche innere Ordnung des Dialogischen Prinzips. Auch hier liegt der Schwerpunkt auf den Abschnitten, die den Phänomenen der Ich-Du-Beziehung gelten, damit später nach ihnen die Phänomene des Erzieherischen aufgewiesen werden können.

Das Dialogische Prinzip wird - das bildet den ersten Teil der Arbeit - auf den geistigen Hintergrund Bubers bezogen, damit die Wurzeln von "Ich und Du" und die Verwirklichungsformen auf dem Weg zu diesem Prinzip sichtbar werden.

Eine Untersuchung über das Dialogische steht notwendig unter einer grundsätzlichen Fragwürdigkeit: begrifflich läßt sich dem Inneren von Ich und Du im Eigentlichen nicht beikommen; man kann nur "im Du leben", es aber nicht über die Reflexion erreichen. Diese "semantische und erkenntnistheoretische Schwierigkeit"¹⁾, die auch Bubers Werken immer anhaften muß, daß man nämlich ein "Nichtbegriffliches", das Du, mit Begriffen intendiert, ist nicht aufhebbar. Aber wenn auch die volle Wirklichkeit des Dialogischen sich Begriffen verschließt, so mag der Sinn einer derartigen Untersuchung in ihrem "Annäherungswert" an die Du-Welt liegen, in ihrem hinweisenden Charakter. Aus dem gleichen Grunde kann eine Arbeit über das Dialogische Prinzip keine "Systematik" sein; sie kreist vielmehr, Aspekte zeigend, um das "Dialogische Leben".

Der Ort dieser Untersuchung innerhalb der Buber-Literatur ist noch abzustecken. Unter den Publikationen finden sich fünf, die direkt zum Problem des Erzieherischen bei Buber Stellung beziehen. B.Linke²⁾ zielt in seiner Dissertation auf die Erarbeitung des Liebesbegriffs, den er dann dem

1) Vgl. Ernst Simon, Martin Buber als Erzieher, in: Martin Buber. Reden und Aufsätze zum 80. Geburtstag, Schriften des Zentralrats der Juden in Deutschland, Nr. 2, Düsseldorf 1958, S.74.

2) Bernhard Linke, Eros und Liebe und das Wesen der Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Werke von Max Scheler und Martin Buber, Phil.Diss., München 1954

Erzieherischen fruchtbar macht. Abgesehen von einigen Verengungen, die sich daraus ergeben, daß man mit einem nicht aus dem Eigenbereich des jeweiligen Denkers stammenden Begriff von außen her an dessen Auffassungen herangeht - der Liebesbegriff ist bei Buber kein "Schlüsselwort", wie Linke meint¹⁾ -, kommt er zu wertvollen Folgerungen für das Pädagogische. Eine Begründung des Erzieherischen mit seinen Phänomenen auf einem rein anthropologischen Verständnis, wie es in der vorliegenden Arbeit versucht wird, geschieht bei Linke nicht.

Auch die übrigen pädagogisch akzentuierten Publikationen lassen das Problem des Zusammenhangs zwischen dem Dialogischen Prinzip und dem erzieherischen Verhältnis bei Buber offen. Weder Matti A. Sainio²⁾, dem es darum geht, die pädagogische Relevanz Bubers insgesamt anzudeuten und der in seiner kürzeren Übersicht nur auf Einzelzüge hinweisen kann, noch A. Reger³⁾, der zwar das Anthropologische bei Buber hervorhebt, aber die Phänomene der Ich-Du-Beziehung nicht untersucht, zielen auf die Kategorie des eigentlichen erzieherischen Verhältnisses.

Das ist bei A.O. Schorb⁴⁾ eher der Fall, denn er arbeitet auf der Basis von Ich und Du "Grundsätze" für die Pädagogik heraus; aber seine Untersuchung stützt sich nicht ausschließlich auf Buber, der nur einer der neun betrachteten Denker ist, die etwas zum Du-Problem beigetragen haben und auf wenigen Seiten zur Sprache kommt. Der Vorzug einer solchen Synopse, in der man Löwith, Jaspers oder Barth mit Ebner, Buber oder Guardini vergleichen kann, mischt sich mit dem Nachteil, daß Schorb dadurch nicht zu einem einheitlichen Ich-Du-Verständnis für die Erziehung gelangen kann, denn jeder der betreffenden Denker hat einen spezifischen Beitrag geleistet, der sich nicht ohne weiteres mit dem der übrigen deckt. In der grundsätzlichen Angewiesenheit des Menschen auf den Mitmenschen sind sich die Genannten zwar einig, aber in Hinsicht auf die Elemente der Ich-Du-Haltung unterscheiden sie sich. Wenn "Folgerungen für die Pädagogik" gezogen werden, müssen sie eindeutig herleitbar sein. "Mitmensch-

1) Linke, a.a.O., S. 158.

2) Matti A. Sainio, Pädagogisches Denken bei Martin Buber, Jyväskylä 1955.

3) Anton Reger, Menschenbild und Erziehung nach der Lehre Martin Bubers, Phil.Diss., München 1956.

4) Alfons Otto Schorb, Erzogenes Ich - erziehendes Du, Stuttgart 1958.

lichkeit" hat bei Barth einen eigenen Akzent, wie der Begriff der "Gegenseitigkeit" bei Löwith eine andere Bedeutung trägt als bei Buber. Dieser gemeinsame "Nenner" von Ich und Du wird auch Buber nicht immer gerecht. Im einzelnen eröffnen die aufgestellten "Grundsätze" Schorbs aber fruchtbare Perspektiven.

M.S. Friedman¹⁾ schließlich hat in seiner Monographie eine äußerst ertragreiche Zusammenschau des Dialogischen bei Buber vorgelegt; in ihr bildet das Erzieherische jedoch nur einen von vielen Aspekten.²⁾

Eine gesonderte Untersuchung über das Dialogische Prinzip Bubers und seine Bedeutung für das erzieherische Verhältnis fehlte bisher noch. Auch gab es bisher keine entfaltende Darstellung des Dialogischen Prinzips mit besonderer Beachtung der dialogischen Phänomene. Deshalb versteht der Verfasser den philosophisch-anthropologischen Teil der vorliegenden Arbeit nicht nur als Vorbereitung der pädagogischen Erörterung; er hat zugleich seine eigene Bedeutung. Das gilt auch für den historischen Teil der Untersuchung, der wegen seiner nachdrücklichen Beschränkung auf den Ich-Du-Gedanken und auf die zeitgemäßen und entwicklungseigenen Eindrücke für das Verständnis des Dialogischen Prinzips mehr als nur hinführenden Sinn hat.

Den Abschluß dieser Arbeit bildet eine kurze Würdigung Martin Bubers, der das Dialogische in eigener Person paradigmatisch verkörpert.³⁾

1) Maurice S. Friedman, Martin Buber. The Life of Dialogue, Chicago 1955.

2) Im einzelnen wird auf die genannten Autoren im Verlaufe dieser Untersuchung noch verwiesen.

3) Hinsichtlich der Zitierung ist anzumerken, daß Bubers Hauptschrift "Ich und Du" stets nach dem Sammelband "Die Schriften über das Dialogische Prinzip" (Heidelberg 1954) zitiert wird.

1. Hauptteil: BUBERS WEG ZUM DIALOGISCHEN PRINZIP

I. Der geistige Hintergrund

1. Der Zeitgeist des ausgehenden 19. Jahrhunderts

Das Geburtsjahr Martin Bubers (1878) fiel in die eigenartige und vieldeutige Zeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts mit seiner Fülle unterschiedlicher Ausprägungen auf allen Gebieten.¹⁾ Es war das Jahrhundert der Naturwissenschaften und der sozialen Umwälzungen. Die idealistische Philosophie, die wegen ihrer Überspitzung in System und Spekulation das Ansehen verlor, wich dem Materialismus. Der Vorstoß der Einzelwissenschaften und die Vormacht des naturwissenschaftlichen Denkens beherrschten das geistige Feld. Darwin erkannte dem Menschen unter dem Aspekt des Entwicklungsgedankens keine Ausnahmestellung mehr zu. Haeckel setzte in einem mechanistischen Monismus Geist und Materie gleich.

Zu dieser Veränderung auf geistigem Gebiet kam - vor dem Hintergrund des übermäßigen Bevölkerungszuwachses und vielfacher Umschichtungen im Zusammenhang mit der Industrialisierung - die soziale Revolution durch Karl Marx.

Der Wohlstand der Bürger, die Dynamik des Industriekapitalismus und der Fortschrittsglaube führten zu einem unerhörten industriellen Aufschwung. Im Fangnetz der allmächtigen Vernunft und des Determinismus war eine Abkehr von der Metaphysik vollzogen; nur das sinnlich "Gegebene" und das Zweckmäßige wurden anerkannt, und man verhärtete weithin im Intellektualismus.

Nach Jaspers²⁾ gehen die Wurzeln des Zeitgeistes zurück in die Aufklärung, deren Skepsis sich der Welt des nachweisbaren Wissens zuwandte; in die französische Revolution, die die Einheit von Freiheit und Bindung zerstörte und nur auf die Vernunft vertraute; schließlich in den deutschen Idealismus, der das Staunen verlor und mit einem scheinbaren Totalwissen zur Glaubenslosigkeit führte.

1) Jaspers hat darauf hingewiesen, daß ein sogenanntes "Totalwissen" das Geheimnis der Geschichte niemals zu erhellen vermag, so daß immer nur einzelne Fäden der Zusammenhänge zu verdeutlichen sind. Vgl. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, S. 172; 2) Ebd. S. 173ff.

Die vollzogene Abkehr von den "oberen Realitäten", die Trennung des schöpferischen und geschöpflichen Seins¹⁾ löste eine fanatische Hinwendung zur Bewältigung der Diesseitigkeit aus, die zu ungeheurer Steigerung der menschlichen Möglichkeiten führte. Dieses Bewußtsein stellte Fortschritt, Erwerb und Macht als Zielpunkte des Handelns auf. Jacob Burckhardt wies in einer Bemerkung aus dem Jahre 1873 auf das immense Ansteigen des Erwerbssinnes und auf die mindere Wertung der geistigen Produktivität hin und fragte, ob der als Erwerbssinn und Machtsinn ausgeprägte Optimismus weiterdauern oder ob eine allgemeine Veränderung der Denkweise eintreten werde²⁾.

Während das öffentliche Leben mit seinem wirtschaftlichen Kapitalismus und politischen Großmachtdenken vom Optimismus bestimmt war, fand sich bei vielen Denkern der auch von Burckhardt erwähnte Pessimismus. Nietzsche hatte seinem Jahrhundert die Maske abgerissen; Zeichen der Auflösung wurden auf vielen Gebieten der Kultur sichtbar, eine müde Verzweiflung bemächtigte sich mancher Menschen, häufig bis in autistische Einsamkeit hinein³⁾. Die Geborgenheit in der Geschichte zerging; der Historismus brachte die Gefahr der Resignation.

Einsamkeit scheint die Signatur des ausgehenden Jahrhunderts gewesen zu sein, verstärkt durch schwindende Formen und moralische Zersetzung.

In diese Zeit, deren Merkmal der Kontrast ist von Erwerbsrausch, Flucht in den Fortschritt und Hybris des Intellektualismus auf der einen Seite und innerer Ermüdung und Auflösung im Nihilismus andrerseits, wurde Martin Buber hineingeboren.

1) Vgl. Hans Sedlmayr, Verlust der Mitte, Frankfurt a.M. 1955, S.141ff.

2) Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, hrsg.v. Wilhelm Hansen, Detmold 1947, S.198ff.

3) Ein Wort Strindbergs läßt dies beispielhaft erkennen: "Wenn die Menschen wüßten, wo sie sich befinden!.. 'Das ist eine Hölle!' hört man den ganzen Tag... Dann entdeckt man den ganzen Betrug! Man sieht, wo man ist, und was die Vergangenheit gewesen, die man für die Wirklichkeit gehalten hat... Dann zeigt sich der Staat als ein Gefängnis;.. die Gesellschaft als ein Irrenhaus..; die Familie ein Konkubinat; die Wissenschaften ein Commorra; ...alle Segnungen der Kultur entweder Flüche oder überflüssig..."- Vgl. Walter Schmieles(Hrsg.), Skandinavische Geisteswelt, Baden-Baden 1954, S. 270.

2. Die Situation des emanzipierten Juden

Die Einsamkeit des Fin de siècle fand sich auch in der Gemeinschafts- und Bindungslosigkeit des modernen jüdischen Menschen dieser Zeit ausgedrückt. Was Buber 1933 sagte - "Der jüdische Mensch von heute ist der innerlich ausgesetzteste unserer Welt" - galt in gleicher Weise für seine Generation.¹⁾ Die Emanzipation der Judenheit hatte dieses Ausgesetztsein mit sich gebracht. Das Ghetto, das Schoeps²⁾ als "Block stehengebliebenen Mittelalters" bezeichnete, war in Konsequenz der französischen Revolution aufgelöst worden. Der jüdische Mensch hatte seine sakrale Lebensordnung mit ihrer alle Bereiche durchwirkenden Bindekraft verloren und fand sich hineingeworfen in eine Welt, die seinem eigenen Welt- und Menschenverständnis völlig entgegengesetzt war, in eine Welt, die "die letzten Reste...theonomer Bindungen abzuschütteln im Begriff stand."³⁾ Die jüdische Glaubenssubstanz, die bisher von einer naiven, unreflektierten Bewußtseinshaltung getragen war, fand sich nun übergangslos dem bindungsfreien Intellektualismus der Zeit konfrontiert. Die Gemeinschaft zerfiel, die den jüdischen Menschen umschlossen, das Band der Geschichte geknüpft und den Glauben sichtbar gemacht hatte. Buber nannte im Jahre 1900 diesen Zustand eine "hohlhängige Heimatlosigkeit."⁴⁾

Das "innere Judentum", das Buber später mit all seiner Kraft zu erneuern trachtete, war auf dem Weg der Auflösung. Die Tendenz zur Assimilation an das jeweilige Kulturland führte zur Relativität und zur Sicht der Zweckmäßigkeit. Man imitierte die Lebensformen der oberen Bevölkerungsschichten und verlor seine Eigenart. Rosenzweig⁵⁾ sprach von dem "Verdauungsschlaf einer Saturiertheit..", in den das Judentum nach dem Erreichen der politischen Emanzipation versank.

1) Martin Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, Reden und Aufsätze 1933 - 1935, Berlin 1936, S. 13;

2) Hans-Joachim Schoeps, Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit, Bd.I, Berlin 1935, S. 14;

3) Schoeps, a.a.O., S. 14;

4) Buber, Die Jüdische Bewegung, Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900 - 1915, Berlin 1916, S. 12;
Vgl. auch Bubers Ausführungen über die "Wurzellosigkeit und Bitternis" der Emanzipationsepoche in: Kampf um Israel, Reden und Schriften 1921 - 1932, Berlin 1933, S.228-242, 271f.

5) Franz Rosenzweig, Hermann Cohens Jüdische Schriften(1923) in: Kleinere Schriften, Berlin 1937, S. 307;

Buber war selbst einer dieser bindungslosen, ausgesetzten, dem Aufklärertum und der Schöngeisterei überlassenen jungen jüdischen Menschen. Landauer, ein Freund Bubers, gab für diese trostlose Situation der Einsamkeit eine bezeichnende Darstellung:¹⁾

"Ihrer Familie sind sie entwachsen, es gibt kein soziales Gefüge, dem sie angehören, keinen Glauben, der mächtig und wonnevoll über ihnen zusammenschlägt, kein Volk, dem sie sich als Glieder, als Führer fühlen, kein Ziel und keine Zukunft, wonach es sie treibt. Es gibt keinerlei 'es' für sie, nichts Zusammengeballtes, Massenhaftes, was draußen eine Schönheit und innen eine Glut wäre; es gibt nur ihr Ich für sie, ihr feines, delikates, trostloses Ich."

Nicht zuletzt finden sich hier Wurzeln zu Bubers späterem dialogischen Denken, das auch eine Antwort auf den Verlust lebendiger Gemeinschaft seines Volkes war und das aus solcher Entwicklung und Isolierung den Schritt in die Verbundenheit bedeutete.

3. Kindheits- und Jugendeindrücke als Ansätze späterer Entwicklung

Die stärksten Eindrücke seiner Kindheit erhielt Buber im Hause seines Großvaters Salomon Buber in Lemberg, bei dem er von seinem dritten Lebensjahr an aufwuchs. Die formende Atmosphäre dieses Mannes, der sowohl ein Exponent des jüdischen Großbürgertums und der jüdischen Aufklärung als auch ein bedeutender Midraschforscher war, bezeugt Buber in einer autobiographischen Studie.²⁾ Er schildert die "wunderbare Sammlung der Seele" seines Großvaters, seine wissenschaftliche Zuverlässigkeit und das weitgespannte, in der Persönlichkeit organisch verankerte umfassende Wissen, die intensive, ja leidenschaftliche geistige Arbeit, die sich mit der "unberührbaren, unbeirrbaren Kindlichkeit einer reinen Menschennatur und einem elementaren Judenwesen" verbanden.

1) Gustav Landauer, Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum, hrsg. v. Martin Buber, Potsdam 1921, S. 32 f.

2) Buber, Mein Weg zum Chassidismus (1918), in: Hinweise. Gesammelte Essays, Zürich 1953, S. 185ff;

Diese Kennzeichnung des Großvaters könnte man aus unserer heutigen Sicht auf Buber selbst anwenden, und es scheint, daß eine elementare Wesensverwandtschaft zwischen beiden besteht. Die Liebe zur hebräischen Sprache und das Wissen um Bibel und Judentum sind in diesen Jahren ahnungshaft angelegt worden. "Er konnte seitdem das Judentum nur noch vergessen, aber nicht mehr verlieren."¹⁾

Zugleich fiel in dieses Entwicklungsstadium die erste Begegnung mit der Welt des Chassidismus, die ihn später in einer unbedingten Weise ausfüllen sollte. In dem nahen Städtchen Sadagora in der Bukowina nahm er kindhafte Eindrücke von einer um ihren "Zaddik" sich scharenden chassidischen Gemeinde in sich auf. Zwar war die ursprüngliche Größe dieser Bewegung dahin, aber Buber berichtet, wie sich dennoch frühe Spuren vom Geheimnis ihres Miteinander in seine Seele senkten, bildhafte und gefühlshafte "Erfahrungen", was "wahrhafte Gemeinde und wahrhafte Führerschaft" bedeutet. "Uraltes, Urkünftiges war hier, Verlorenes, Ersehntes, Wiederkehrendes."²⁾

Wenn auch das äußere Verhalten der Chassidim mit ihren "Verzückungen" den Knaben ebenso abstieß wie die extreme Prunkhaltung des herrschenden Rabbi, so ist doch in diesen frühen Erlebnissen das Problem menschlicher Gemeinschaft für Buber untergründig aufgegangen und damit die Entdeckung des Dialogischen Prinzips vorbereitet worden.³⁾

Die einheitliche, prägende Welt des Großvaters verließ Buber mit vierzehn Jahren und fand sich den verwirrenden Einflüssen des Zeitalters ausgesetzt. Er sagt darüber:⁴⁾

"Bis in mein zwanzigstes Jahr, in geringerem Maße auch noch darüber hinaus, war mein Geist in stetiger und vielfältiger Bewegung, in einem von mannigfaltigen Einflüssen bestimmten, immer neue Gestalt annehmenden Wechsel von Spannungen und Lösungen, aber ohne Zentrum und ohne wachsende Substanz..."

Ohne den Wurzelgrund der Gemeinschaft geriet der suchende junge Mensch, "vom Intellekt in die Lüfte entführt", aus

- 1) Hermann L. Goldschmidt, Hermann Cohen und Martin Buber, Genf 1946, S. 54;
- 2) Buber, Mein Weg zum Chassidismus, a.a.O., S. 183;
- 3) Vgl. dazu auch das sehr dichte und viele wertvolle Hinweise enthaltende Buch von Hans Kohn, Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik, Hellerau 1930, S. 18; - Die eigentliche Betrachtung des Chassidismus folgt im Verlauf dieser Arbeit.
- 4) Buber, Mein Weg zum Chassidismus, a.a.O., S. 186;

der Tradition und Geborgenheit des Lemberger Hauses in einen oberflächlichen Kulturgenuß hinein. Weit öffnete sich Buber der eigenartigen österreichischen Kultur des Jahrhundertendes - er nahm 1896, achtzehnjährig, in Wien das Studium auf - mit ihrer überfeinerten, dekadenten und skeptischen Geisteshaltung, um so mehr als deren vorwiegend ästhetischer Akzent einem Hang seiner Seele entsprach.

Er wurde von der Strömung der Neuromantik erfaßt, die als antinaturalistische Bewegung der freien Phantasie, dem Irrationalen und Stimmungshaften anhing. Ihr stand die Zartheit der Umschreibungen, die Fülle der Impressionen über dem Gesetz, und es galt das künstlerische Ethos, allem den Eingang in die Seele zu gestatten und offen zu sein für die ganze Vielfältigkeit möglicher Eindrücke. Das Eigentliche schien unsagbar, man verharnte in Melancholie und Resignation vor dem Geheimnis. Es war eine Dichtung der Annäherung und der "Halbgefühle" (Hofmannsthal) mit einer Vorliebe für Lichter und Schattierungen, Düfte und Farben.¹⁾

Aus Anlaß seines achtzigsten Geburtstages äußerte sich Buber über diese frühe Beziehung zur deutschen Sprache und beschrieb die "holde Verführung" der Sprachatmosphäre Wiens, deren "wunderliche Leichtigkeit" sein Herz bezauberte und in sein Reden und Schreiben eindrang.²⁾ Aus dem Sog der spielerischen und unverbindlichen Neuromantik der Wiener Tage erwuchs die Gefahr, Buber zu einem "vielgestaltigen und doch einsam-tragischen Literaten" zu machen.³⁾ Es blieb auch nach der späteren Wendung in die Zucht des Geistes und den "strengen Dienst am Wort"⁴⁾ die eigentümliche weiche und ein wenig frauenhafte Spur der Wiener Zeit, nun aber als "strenge Anmut."⁵⁾

Am Ende dieser Periode romantischen Umherschweifens stand die Notwendigkeit, sich aus der substanzgefährdenden wurzellosen Geistigkeit zu befreien, und so darf man aus Bubers frühem Erleben schließen, daß der Weg zum Dialogischen Prinzip nicht als Zufall, sondern auch als die Bewältigung dieser Erfahrungen anzusehen ist.

1) Walter Schmiele (Hrsg.), Dichter über Dichtung, Baden-Baden 1955, S. 231ff;

2) Buber, Erinnerung, in: Die Neue Rundschau, 68. Jg., Berlin-Frankfurt/M. 1958, S. 577f;

3) Vgl. Hans Kohn, a.a.O., S. 24;

4) Buber, Erinnerung, a.a.O., S. 578;

5) Albrecht Goes, Lebendige Legende, in: Martin Buber, Schriften d. Zentralrates d. Juden i. Deutschland, Düsseldorf 1958, S. 29;

4. Philosophische Einwirkungen

(Feuerbach-Kierkegaard-Nietzsche-Dilthey-Simmel-östliche Weisheitslehren)

Überlegungen zu der Frage, welche philosophischen Einwirkungen Buber bestimmt haben, darf man unter sein eigenes Wort stellen, daß es weniger darauf ankomme, woher ein Motiv stamme, sondern was daraus gemacht worden sei.

"Wo der Geist vor uns steht, da gilt nicht Originalität, sondern Realität; und die Werke des Geistes sind nicht dazu da, daß wir sie zerlegen und die Produkte der Analyse daraufhin prüfen, ob sie hier zum erstenmal vorkommen; die Werke des Geistes sind dazu da, als geformte Ganzheit, als einige Gestalt, als Realität empfangen, erlebt, verehrt zu werden."¹⁾

Wenn im folgenden versucht wird, den Bezug auf die geistigen "Ahnern" Bubers aufzuweisen, so soll das nicht als Selbstzweck gelten, sondern in das Verständnis der Hintergründe des Dialogischen Prinzips einmünden.

"Mir selbst hat er schon in meiner Jugend die entscheidende Anregung gegeben," sagt Buber von seiner Beziehung zu FEUERBACH, der als erster in der Reihe der Philosophen zu nennen ist, die für ihn bedeutsam wurden.²⁾ Die "Anregung" meint Feuerbachs Du-Entdeckung, von der eine direkte Linie zum Dialogischen Prinzip Bubers verläuft. Zwischen beiden bestehen zwar grundsätzliche Unterschiede im Menschenverständnis, und auch die innere Wirklichkeit von Bubers Dialogik hat Feuerbach nur wenig zu verdanken; es bleibt aber dessen Verdienst, "die kopernikanische Tat" der Aneinanderbindung von Ich und Du vollzogen zu haben³⁾, und hier liegt der Berührungspunkt.

Feuerbachs Philosophie, die in betonter Wende gegen den spekulativen Idealismus als "Anthropologie" bezeichnet wurde, wollte von der Hegelschen Abstraktion wieder zur Wirklichkeit des Menschen hinführen und an die Stelle des absoluten Geistes "das wirkliche und das ganze Wesen des Menschen" setzen. In seiner Programmschrift "Grundsätze der Philosophie der Zukunft"(1843) umriß er seinen neuen Ansatz.⁴⁾ Während im

1) Buber, Vom Geist des Judentums, Reden und Geleitworte, München 1921, S. 79;

2) Buber, Das Problem des Menschen, Heidelberg 1954, S. 62;

3) Vgl. Karl Heim, Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung, Berlin 1931, S. 46;

4) Philosophie der Zukunft, hrsg. v. Hans Ehrenberg, Stuttgart 1922, S. 85;

Idealismus das denkende Ich die Mitte bildet, versucht Feuerbach die Menschlichkeit des Menschen wiederherzustellen, indem er vom ganzen Menschen, nicht nur vom denkenden ausgeht. "Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft."¹⁾ Dieser Blick auf die Ganzheit des Menschen wird sich später bei Buber wiederfinden, wenn er es ablehnt, das Geistige als das "Spezifische am Menschen" anzusehen.²⁾ Und wenn man bei Feuerbach liest, daß der Unterschied zum Tier nicht nur durch das Denken, sondern durch das "ganze Wesen" konstituiert werde, so nimmt Buber den Gedanken auf und bezeichnet "die ganze leibseelische Person" als "das Menschliche am Menschen." Der leibhafte Mensch und seine bedürftige Existenz sind Feuerbachs Ausgangspunkt. "Nie zuvor ist eine philosophische Anthropologie mit solchem Nachdruck gefordert worden."³⁾ Diese Berücksichtigung der Leibhaftigkeit und Situationsbezogenheit des Menschen durch Feuerbach hat Bubers Anthropologie beeinflußt, aber mehr noch der Hinweis auf die "Notwendigkeit des Du für das Ich."⁴⁾

Wenn Feuerbach den Menschen zum Zentralpunkt seiner Philosophie macht, so ist damit nicht das Einzel-Ich des Idealismus, sondern die Zweiheit von Ich und Du gemeint. Er weiß, daß auch der denkende Philosoph "Mensch mit Menschen" ist,⁵⁾ und der Blick auf das Miteinander veranlaßt ihn, als das "höchste und letzte Prinzip der Philosophie" die Einheit von Ich und Du, "die Einheit des Menschen mit dem Menschen" ⁶⁾ anzusetzen. Damit hat Feuerbach die "Sache" berührt, die nach Bubers Meinung "für das Denken unserer Weltstunde über den Menschen von außerordentlicher Wichtigkeit ist." ⁷⁾ Die anthropologische Kategorie des Ich-Du ist hier in entscheidendem Sinn angestoßen, wenn auch nicht in ihrer umstürzenden Bedeutung erkannt. Auf dieser Umschreibung des Menschseins konnte Buber aufbauen und aus Feuerbachs Teilwahrheit die wesenhaft verstandene Ich-Du-Kategorie entwickeln.⁸⁾

1) Philosophie der Zukunft, a.a.O., S. 86;

2) Buber, Der Mensch und sein Gebild, Heidelberg 1955, S. 14;

3) Buber, Problem des Menschen, a.a.O., S. 60;

4) Feuerbach, Philosophie der Zukunft, a.a.O., S. 92;

5) Ebd. S. 91;

6) Ebd. S. 92;

7) Buber, Problem des Menschen, a.a.O., S. 61;

8) Auch Karl Löwith geht in seiner "anthropologischen Grundlegung" auf Feuerbachs Beitrag zum neuen Du-Verständnis ein - Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928, S. 5-13;

Feuerbach entwertet seine "Entdeckung" durch die sensualistische Einschränkung, die ihn schließlich dahin bringt, einen "anthropologischen Gottesersatz"¹⁾ zu konstruieren, indem er die Einheit von Ich und Du als "Gott" kennzeichnet.²⁾ Es bleibt aber sein Verdienst, die Bindung des Menschen an den Mitmenschen aufgewiesen zu haben, die Buber als "entscheidende Anregung" übernahm.

Zu den eigentlichen "Ahnen" des dialogischen Verständnisses gehört neben Feuerbach auch KIERKEGAARD, der auf Buber schon während dessen Studentenzeit einwirkte und ihn zu entschiedenem "Ja und Nein" herausforderte.³⁾ Das Nein betrifft die "bedenkliche Umgrenzung", mit der Kierkegaard den Mitmenschen von einer wirklichen Wesensbeziehung zum Einzelnen ausschließt und diesen in einer "fast monadisch intendierten theistischen Frömmigkeit" auf die Mensch-Gott-Beziehung beschränkt.⁴⁾ Der junge Buber sprach sein Nein, und er empfand "den Menschen Kierkegaards als den Menschen am Rande."⁵⁾ Auch in einer späteren Auseinandersetzung⁶⁾ bleibt dieses Nein bestehen.

Mit dem Ja zu Kierkegaard meint Buber zunächst die große Klammer der Mensch-Gott-Beziehung, in der der Einzelne in voller Ungesicherheit existiert und die grausame Einmaligkeit der Situation bewältigen muß. Buber hat seinen Standort einmal als den "schmalen Grat" bezeichnet, womit er dem "Abgrund" Kierkegaards nahekommte.⁷⁾

"Damit wollte ich zum Ausdruck bringen, daß ich nicht auf der breiten Hochebene eines Systems weile, das eine Reihe sicherer Aussagen über das Absolute umfaßt, sondern auf einem engen Felskamm zwischen den Abgründen stehe, wo es keinerlei Sicherheit eines aussagbaren Wissens gibt, aber die Gewißheit der Begegnung mit dem verhüllt Bleibenden."

Der Gedanke Kierkegaards, daß der Mensch ein Einzelner, also gültige Person vor Gott werden müsse, findet sich bei Buber in dem Sinn wieder, daß der geeinte und verantwortlich lebende Mensch, der zum Eintritt in die Beziehung bereit ist, von ihm "Einzelner" genannt wird.

-
- 1) Buber, Die Schriften über das Dialogische Prinzip, Heidelberg 1954, Nachwort S. 288;
 - 2) Feuerbach, a.a.O., S. 91;
 - 3) Buber, Die Schriften..., S. 295, 289; 4) Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O., S. 126; 5) Die Schriften..., S. 290
 - 6) Buber, Die Frage an den Einzelnen, Berlin 1936; auch in: Die Schriften..., S. 185-253; 7) Das Problem des Menschen, S. 132; - Vgl. auch Helmut Kuhn (Gespräch in Erwartung. Zu Martin Bubers 80. Geburtstag, in: Merkur, XII. Jg., 2. Heft, Februar 1958, S. 108), der diese Parallele bestätigt.

Man hat Kierkegaard als "Vater" der Existenzphilosophie bezeichnet; auch Buber denkt von der Existenz aus und auf die Existenz hin. Beide wissen von der Geworfenheit des Menschen in die Unsicherheit, da die bisher verbindlichen Werte unhaltbar erscheinen. In manchen frühen Formulierungen Bubers ist Kierkegaard zu spüren; 1902 spricht er vom Schwindeln "am Abgrund des Nein", vom Vergehen "am Widerspruch"¹⁾; im "Daniel" (1913) verweist die Umschreibung der Verzweiflung auf den dänischen Philosophen: "Die Verzweiflung ist der höchste der Sendlinge Gottes; sie bereitet zu Geistern, die schaffen und entscheiden können"²⁾.

Sie sind beide keine "objektiven" Denker; es geht ihnen um die unverkürzte Wirklichkeit des Menschen. Kierkegaard hat die Subjektivität in das Denken hineingebracht, die wir auch bei Buber finden, wenn er vom Philosophen verlangt, im verantwortlichen Denken die Subjektivität nicht "draußen" zu lassen³⁾. Existentiellles Denken heißt bei beiden: so in diesen Lebensakt hineinzugehen, daß man sich nicht mehr "hat", sondern daß man nur noch "ist"⁴⁾.

Beide, Kierkegaard und Buber, haben sich der Konkretheit des lebenden Menschen zugewandt, beide fordern die Wahrheit der Persönlichkeit, die Einheit von Denken und Tun, den Vollzug der Existenz. Weit weg von unverbindlicher Erörterung machen beide den Schritt in Entscheidung und Tat hinein. "Existenz ist der Übergang von der Möglichkeit im Geist zur Wirklichkeit in der Ganzheit der Person"⁵⁾.

Buber nennt Kierkegaards Anthropologie "eine theologische Anthropologie". Aber er bezieht sich in die Entwicklungslinie ein, wenn er sagt, daß dadurch erst "die philosophische Anthropologie unserer Zeit" ermöglicht worden sei⁶⁾.

1) Buber, Die Jüdische Bewegung, a.a.O.S.68.

2) Buber, Daniel. Gespräche von der Verwirklichung, Leipzig 1919, S.135. - Vgl. Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Gesammelte Werke, 24. und 25. Abteilung, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954.

3) Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O.S.20.

4) Vgl. Die Schriften über das Dialogische Prinzip, a.a.O. S.251; Das Problem des Menschen, S.21;91.

5) Das Problem des Menschen, S.92.

6) Ebd., S.93. - Auch Maurice S. Friedman (The Life of Dialogue - Martin Buber, a.a.O.S.35) hat den starken Einfluß Kierkegaards auf Buber hervorgehoben und auf die Nähe ihrer Ideen hingewiesen.

Es ist schließlich auch die Zeit NIETZSCHES, in der Buber aufwächst. Während Goldschmidt¹⁾ der Ansicht ist, daß die Begegnung Bubers mit Nietzsche die entscheidende in seinem Leben gewesen sei und Friedman²⁾ von einem "wichtigen Einfluß" spricht, ist in Bubers Äußerungen selbst zunächst die Ablehnung der Antworten Nietzsches auf die Frage nach dem Menschsein zu finden.³⁾ Für falsch hält er dessen soziologische und ethnologische Voraussetzungen der Urgeschichte des Menschen, für falsch seine psychologische und historische Interpretation des Willens zur Macht. Spezifisch inhaltliche Berührungspunkte zwischen beiden bestehen offenbar nicht.

Was Buber aber ohne Zweifel stark beeinflußt hat, das war Nietzsches Leidenschaft des Denkens, die Unbedingtheit seiner Forderungen und sein radikales Fragen nach dem Menschsein. Während Feuerbach nach Meinung Bubers nicht von dem Bedrängenden der anthropologischen Frage ausging und den Menschen im Grunde unproblematisch sah, hat Nietzsche diese Frage vertieft und verschärft und ihr "eine beispiellose Kraft und Leidenschaft" verliehen.⁴⁾ Der Ich-Du-Gedanke, das Mensch-mit-Mensch-sein Feuerbachs ist von Nietzsche nicht aufgegriffen worden, und darum ist Buber ihm in dieser Hinsicht auch nicht verpflichtet; aber er bekennt sich zu seiner Bedeutung, dem radikalen Aufwerfen der menschlichen Problematik, und diese anthropologische Frage ist, durch Nietzsche verstärkt, in Bubers Denken eingegangen.

Nietzsches Bedeutung für Bubers frühe Entwicklung ist auch darin zu sehen, daß er ihm, der an der "Luftwurzel der Assimilation" hing, den Glauben an die Kraft des Lebens wiedergab. Der Zweiundzwanzigjährige schrieb "Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte"⁵⁾ und bezeichnete ihn als "Wegbereiter..., Erwecker und Schöpfer...eines neuen Lebensgefühls"; er übernahm seine gärende Dynamik, um eine Zeit zu proklamieren, "da die Art den Baumen an die Wurzel gelegt ist und neues Feuer aus der Erde bricht." Wenn Scheler⁶⁾ sagt, daß Nietzsche durch seine Leidenschaft "in das Wort 'Leben' den

1) a.a.O., S. 55ff; 2) a.a.O., S. 34;

3) Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O., S. 63-77;

4) ebd. S. 61, 63; /

5) in: Kunst und Leben, Berlin 1900, zit. v. Kohn, a.a.O., S. 35;

6) Vom Umsturz der Werte, 4. Aufl. Bern 1955, S. 314;

tieften Goldklang" brachte, "den es seitdem besitzt", so hat auch Buber diesen in sich aufgenommen; er durchzieht seine Schriften und findet sich auch im "Dialogischen Leben" wieder, aber die Reduktion der Lebensphilosophie hat Buber nicht mitvollzogen.

Unter dem Einfluß Nietzsches stand auch die "Neue Gemeinschaft", ein Kreis lebensbejahender Menschen, der von der Sehnsucht nach einer großen und erfüllten Zeit getragen war und zu dem Buber zwischen 1899 und 1900 Kontakt hatte.¹⁾ Schon damals bildete das Problem menschlicher Gemeinschaft den indirekten Zielpunkt von Bubers Bestrebungen.

Nicht in inhaltlicher Hinsicht also geht eine Linie von Nietzsche zum Dialogischen Prinzip; aber die Dynamik und Ausschließlichkeit des dialogischen Geschehens, die Konkretheit und Aktualität des Zueinander in Bubers Ich-Du-Beziehung haben durch seine Einwirkung eine nicht unwesentliche Mitprägung erfahren.

In Berlin war Buber Schüler von DILTHEY. Auf die Abfassung des Dialogischen Prinzips hat er unmittelbar nicht eingewirkt, aber seine Wendung zur Geschichte, die zugleich eine Hinwendung zum Menschen bedeutete, kam Bubers Durst nach Wirklichkeit entgegen. Auf dem Wege der Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften war Dilthey zu seinem Zentralbegriff des "Verstehens" gelangt, der für ihn den Zugang zum geschichtlichen Menschen und damit zum Verständnis des Lebens selbst bildete; denn "der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion."²⁾ Im Verstehen allein wird man dem Subjekt gerecht, da seine einmalige Lebensfülle, unverstellt durch die Anrufung einer Ideenwelt oder eine objekthafte Betrachtung, darin erfahren wird. Man trifft das Leben nicht mit Allgemeinbegriffen; im Akt des Verstehens wird "in einer bestandigen Annäherung"³⁾ die individuelle Sinnstruktur intendiert und die ursprüngliche Erlebnislage in die Präsenz gehoben. Wenn Dilthey sagt: "Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du",⁴⁾ so meint

-
- 1) Einzelheiten über das Programm der Neuen Gemeinschaft findet man bei Kohn, a.a.O., S. 29f; Vgl. dazu auch Landauer, Briefe I.Bd., Hrsg.v. M.Buber, Frankfurt a.M. 1929, S.56.
 - 2) Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, VI.Bd., Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, 3.Aufl. Stuttgart-Göttingen 1958, S. 279; 3) Dilthey, Gesammelte Schriften, VII.Bd., 2.Aufl. Stuttgart-Göttingen 1958, S.236;
 - 4) Dilthey, Ges.Schr. VI.Bd., a.a.O., S. 191;

er keine konstitutive Aneinanderbindung im Sinne Bubers, aber in diesem Moment der Geschichtlichkeit als vorgefundener Angewiesenheit aufeinander liegt doch ein gewisser Berührungspunkt. Dilthey denkt noch in der Kategorie des Individuums, die sein Schüler Buber einmal aufgeben wird; das Bedingtsein des Individuums durch die Gemeinschaft ist jedoch hervorgehoben.

Diltheys Wertschätzung der Konkretheit und Individualität des Menschen mag sich mit den ähnlichen Einflüssen von Feuerbach und Kierkegaard vereinigt und bei Buber die Betonung der Einmaligkeit der Person und die Lebendigkeit des dialogischen "Zwischen" mitbestimmt haben.

Stärker als Diltheys Auffassungen hat die Lebensphilosophie in der Prägung durch SIMMEL auf Buber eingewirkt¹⁾. Der relativistische Ansatz der bisherigen Lebensphilosophie wird durch Simmels Formel: "Leben ist 'Mehr-als-Leben'"²⁾ gebunden. Damit erhält der Lebensstrom zugleich ein Ruhendes, ein Sein; das Leben transzendiert sich selbst. Es ist der Widerspruch des Lebens, "fest und variabel.., in der Subjektivität kreisend und objektiv über den Dingen und über sich selbst stehend" zu erscheinen³⁾. Das Leben, als "Sich-über-sich-selbst-Erheben"⁴⁾ verstanden, gewinnt ein religiöses Moment, und S.Maringer⁵⁾ ist der Ansicht, daß Buber darin Simmel gefolgt sei, indem er den Geist ins Leben geholt habe.

Daß Elemente der Lebensdynamik auch bei Buber wiederzufinden sind, ist aus seinen Schriften zu ersehen. Es ist aber fraglich, ob es jemals "die reinen Melodien der Lebensphilosophie und ihrer absoluten Dynamik" waren⁶⁾, so daß man von einem "geradezu erschreckenden Aktivismus"⁷⁾ sprechen dürfte. Sätze Bubers wie diese: "Die stärkste und tiefste Wirklichkeit ist, wo alles ins Wirken eingeht.." ⁸⁾, oder: "Da ist nur das eine Fluten von Ich zu Du, immer unendlicher, die... Flut des Wirklichen Lebens" ⁹⁾ meinen kein blindes, unge-

1) Buber hatte Simmel in Berlin gehört und später, als er in Zehlendorf wohnte, engeren Kontakt mit ihm gehabt.

2) Georg Simmel, Lebensanschauung, München-Leipzig 1918, S.20.

3) Ebd., S.15. 4) Ebd., S.16.

5) Simon Maringer, Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen, Phil.Diss.Zürich 1936, Köln 1936.

6) Hans Urs v.Balthasar, Einsame Zwiesprache, Köln u.Olten 1958.

7) Erich Przywara, Judentum und Christentum, in: Stimmen der Zeit, 110.Band, Freiburg 1926, S.90.

8) Ich und Du, a.a.O.S.90. 9) Ebd., S.108.

ordnetes Strömen, sondern Ich und Du sind zugleich als Träger des Geschehens seine Ordnung und Begrenzung; und der Tat steht durchaus auf der "anderen" Seite das bei Buber oft übersehene Moment der Gnade gegenüber¹⁾, so daß auch von daher der "grenzenlose Aktivismus" nicht ganz zutrifft. Buber hat sich schon früh gegen den "Wahn" einer Souveränität des bloßen Lebens ausgesprochen und der modernen Lebensphilosophie diesen Vorwurf gemacht.²⁾ Auch für ihn ist Leben in einem spezifischen Sinne "Mehr-als-Leben": es steht unter dem Anspruch des Geistes.³⁾ Der Ruf nach Verbundenheit gibt der "strahlenden Kraft" des "urheberischen Lebens"⁴⁾ das Maß.

Buber weiß sich Simmels Philosophie nicht nur wegen der Übernahme eines geordneten Elements der Lebensdynamik verpflichtet, sondern auch wegen ihrer Hervorhebung der Ganzheitlichkeit des Menschen, der Besonderheit der Individualität und der Ablehnung abstrakter Begrifflichkeit. So wie sich für Simmel das Leben jeder Systematik entzieht, ist auch das "Dialogische Leben" Bubers damit nicht zu fassen.

Ein bedeutsamer Einfluß Simmels auf die Entwicklung des Dialogischen Prinzips liegt vor allem, so scheint es, in seinem Verständnis des Begriffs der "Wechselwirkung". Auch Dilthey⁵⁾ hatte das Leben schon als "Wechselwirkung der Lebenseinheiten" bezeichnet, aber diesen Begriff mehr dem Wirkzusammenhang der geistigen Welt zugeordnet. Simmel dagegen verwendet ihn, entsprechend seinem soziologischen Ansatz, zur Umschreibung des unmittelbaren Kontakts der Menschen. In seiner "Soziologie" (1908) ist "Wechselwirkung" ein Zentralbegriff. Der Mensch ist dadurch bestimmt, "daß er in Wechselwirkung mit anderen Menschen lebt..."⁶⁾ Sie ist die Bedingung des

-
- 1) Das ist auch bei Max Brod der Fall; vgl. Heidentum, Christentum, Judentum, I. Band, München 1921, S. 82; siehe dazu Buber, Ich und Du, in: Die Schriften..., S. 15;
 - 2) So 1926 in dem Vortrag "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", in: Buber/Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, S. 31f;
 - 3) In einer Ansprache bei der Hesse-Feier in Stuttgart am 30. Juni 1957 sagte Buber, es sei die grausame Erfahrung des Zeitalters, "daß das Leben, wenn es dem Geist nicht mehr botmäßig ist, gegen sich selber wütet und sich selber vernichtet." Vgl. Buber, Hermann Hesses Dienst am Geist, in: Neue Deutsche Hefte, Jg. 4, Gütersloh 1958, S. 389;
 - 4) Buber, Reden über Erziehung, Heidelberg 1956, S. 19;
 - 5) Dilthey, Gesammelte Schriften, VII. Bd., a. a. O., S. 228f;
 - 6) Georg Simmel, Soziologie, Leipzig 1908, S. 3;

Mit- und Gegeneinander und bildet das "regulative Weltprinzip". Dem Individuum ist in diesem Gedanken die idealistische Absolutheit genommen, und es wird als "Teil" gesehen.¹⁾

"Daß die Menschen sich gegenseitig anblicken und daß sie aufeinander eifersüchtig sind; daß sie sich Briefe schreiben oder miteinander zu Mittag essen; daß sie sich...sympathisch oder antipathisch berühren; ..daß einer den andern nach dem Wege fragt und daß sie sich füreinander anziehen und schmücken - all die tausend, von Person zu Person spielenden, momentanen oder dauernden, bewußten oder unbewußten, vorüberfliegenden oder folgenreichen²⁾ Beziehungen....knüpfen uns unaufhörlich zusammen.

Hier ist Wechselwirkung zwar noch die Aussage für die rein formalen vielfältigen Beziehungen innerhalb gesellschaftlicher Gruppierungen und meint durchaus noch nicht die ausschließliche und konstitutive Gegenseitigkeit zwischen einem Ich und einem Du; aber Bubers anthropologisches Verständnis von der Zweiheit im Mensch-mit-Mensch-sein ist hier vorbereitet worden.

Entscheidend wichtig ist, daß Simmel den Begriff der Wechselwirkung auch auf das Verhältnis "zwischen dem Menschen und seinem Gott"³⁾ übertragen hat. So scheinen manche Gedanken Bubers hier ihre Vorprägung gefunden zu haben: Simmels Wort von der "Beziehung zu dem Absoluten des Seins" und von Gott als dem Träger der "Wechselbeziehung der Dinge"..., "in dem alle Strahlen des Seins sich treffen und alle Beziehungen .. hindurchgehen", weist auf Bubers "verlängerte Linien der Beziehung", die sich "im ewigen Du" schneiden;⁴⁾ die Analogie zwischen der mitmenschlichen Beziehung und der Mensch-Gott-Beziehung ist von Simmel ausgesprochen, und er sieht Gott aus einer pantheistischen Position in die eines realen Gegenüber versetzt.⁵⁾ Diese Analogie versteht Simmel jedoch als Ausdruck einer soziologischen Übertragung, nicht ontologisch wie Buber. Immerhin liegt hier eine Wurzel des späteren Grundgedankens von der dialogischen Partnerschaft zwischen Gott und Mensch.

1) Vgl. Simmel, Soziologie, a.a.O., S. 3;

2) ebd. S. 19;

3) Simmel, Die Religion, in der Reihe: Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien, hrsg. von M. Buber, Frankfurt/M. 1906, S. 23;

4) ebd. S. 42 u. 68 sowie Buber, Die Schriften..., S. 76;

5) Simmel, Die Religion, S. 75 u. 67;
Die Realität der Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch hat Cohen dann mit "Korrelation" umschrieben, womit er eine wichtige Position in der Deszendenzlinie dieses Begriffs einnimmt. Vgl. Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 2. Aufl. Frankf./M. 1929, S. 100f;

Es ist kein Zufall, daß auch die Gedankengänge östlicher WEISHEITSLEHREN Buber beeinflusst haben, verband sich doch in ihm die Klarheit der westlichen Vernunft mit der Tiefe der östlichen Seele¹⁾. Wenn man sagen kann, daß sein Denken um die Aufhebung des Zwiespältigen kreist und zur Einheit will, im letzten zur dialogischen Einheit, so läßt sich sein Sympathisieren mit dem buddhistischen und taoistischen Weltverständnis, vor allem vor der Wende zur Dialogik, mühelos in das Gesamtbild einordnen.

Im westlichen Denken sah Buber als Grundmächte das Gesetz und die Wissenschaft und als deren Konsequenz das unfruchtbare Analysieren der Gegebenheiten und den Zwiespalt zwischen Sein und Sollen. Der wichtige Beitrag der östlichen Welt besteht in der "Lehre", die sich nicht um Inhalte kümmert, sondern um den "Weg", die Vollendung, um "die Wirklichkeit des wahrhaften Lebens, die primär und unsubsumierbar ist"²⁾. Der Taoismus war darum für Buber die Möglichkeit der Erfüllung, der Weg zur Einheit des Menschen, zum "zentralen Menschenleben"³⁾.

"Tao erscheint im Menschen als die zielhafte Ungeschiedenheit: als das Einigende, das alle Abirrung vom Lebensgrunde überwindet, als das Ganzmachende, das alle Zersonderung und Brüchigkeit heilt, als das Entsühnende, das von aller Entzweiung erlöst".⁴⁾

In der Realisierung der Einheit gelangt der Mensch zum Sinn, nicht zu Weiterklärungen. "Nur der Ungeschiedene erkennt"⁵⁾. Bubers Wertschätzung des Taoismus und dessen Bedeutung für seine Entwicklung geht aus dem Vorwort der Sammlung "Gleichnisse des Tschuang-Tse", die er 1910 herausgab, deutlich hervor⁶⁾. Dort sieht er das verwirklicht, wozu er selbst auf dem Weg ist, das Einswerden, dort ist der Geeinte der "Genosse Gottes"⁷⁾.

Buddha ist für Buber das Beispiel realisierter Ungeschiedenheit, von dem er in "Ich und Du" noch sagt:⁸⁾

"Zu einem Zwischenziel führt er gewiß, das auch uns angeht: zum Einswerden der Seele."

1) Vgl. Goldschmidt, a.a.O.S.59.

2) Buber, Die Lehre vom Tao, in: Hinweise, a.a.O.S.54.

3) Ebd., S.54.

4) Ebd., S.71.

5) Ebd., S.73.

6) Leipzig 1910; später wieder abgedruckt in: Die Rede, die Lehre und das Lied, 2.Aufl.1920. Wenn Buber dieses Vorwort in die Essay-Sammlung "Hinweise" aufgenommen hat, wo er einleitend sagt, er habe von den ältesten Essays nur die eingereiht, "zu denen ich in der Hauptsache auch heute noch stehe", so ist die Einwirkung des Taoismus deutlich geworden.

7) Hinweise, a.a.O.S.71. 8) Die Schriften..., a.a.O.S.93.

Aus einem Ziel ist das "Zwischenziel" geworden, denn Buber hat sich inzwischen von dem "gigantischen Wahn" der Versenkungslehren und ihrer Entwirklichung der Welt distanziert. Das Ernstnehmen von Mensch, Welt und Alltag bestimmt ihn nun. Geblieben ist die Verehrung für die östliche Innerlichkeit; das Ruhen in der gesammelten Einheit gilt nun als Voraussetzung für das Ausgehen zum Mitmenschen; die indirekte Wirkung des Geeinten durch das "Nichttun" findet sich als wichtige Spur im Dialogischen wieder, im Gedanken von der Unwillkürlichkeit des wahren Erziehers, für den immer noch das damalige Wort Gültigkeit besitzt: "Einheit allein ist wahre Macht."¹⁾

5. Der Zionismus als erster fester Standort

Die moderne Geistigkeit mit all ihren bizarren Spiegelungen hatte um die Jahrhundertwende von Buber Besitz ergriffen. Er war dem Judentum völlig entfremdet und ohne innere Mitte. Da schlug der Zionismus die Brücke zu dem in ihm ruhenden Erbe seines Großvaters. Diese Bewegung war in Entsprechung zu einem neu aufgekommenen Antisemitismus im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts entstanden, und sie sah eine wichtige Aufgabe darin, dem jüdischen Menschen zu einem neuen Selbstbewußtsein zu verhelfen, um ihn gegenüber äußeren Angriffen immun zu machen.

An diesen Bestrebungen nahm Buber mit jugendlich-leidenschaftlichem Eifer teil, und er erfuhr plötzlich wieder die verlorene Geborgenheit im Zusammenhang seines Volkes. Der Zionismus befreite ihn aus der "Welt des Wirrals" und war der erste Schritt auf seinem Weg in die dialogische Wirklichkeit. Die hier vollzogene Einbettung in den Wurzelgrund seines Volkes war notwendige Voraussetzung für die spätere "Ausfahrt aufs offene Meer" der Begegnung.²⁾

In der hingeebenen Arbeit für die zionistische Bewegung, deren erfüllender Lebenskreis ihn trug, spürte er seine Substanz wachsen und die Kräfte der Gemeinschaft in sich auf-

1) Buber, Die Lehre vom Tao, a.a.O., S. 78;

Vgl. Reden über Erziehung, a.a.O., S. 24;

2) Buber, Der Weg zum Chassidismus, a.a.O., S. 187;

brechen. Die eigentlich politischen Tendenzen der Partei fanden weniger sein Interesse; er sah in den Anliegen der Erziehung und Kultur seine Aufgabe.¹⁾ So sollte der Zionist nicht Vertreter einer Parteirichtung sein, sondern aus der Substanz heraus leben, so "wie man Mensch oder wie man Künstler ist."²⁾ Die menschlich-erziehliche Bedeutsamkeit des Zionismus stand ihm über politischem Funktionärstum.

Aufsätze aus dieser Zeit lassen Bubers Befriedigung darüber erkennen, daß die Gemeinschaft ihn zu lebensfroher und kraft-erfüllter Eigenart hingeführt hat. Die große Aufgabe der Volkserneuerung, an der mitzuwirken er sich glücklich fühlt, aktiviert sein ganzes Wesen.³⁾

"Als wir Jungen mit glühenden, bebenden Herzen und vor Tatbereitschaft fiebernden Händen uns der Bewegung als dem lebendigen Ausdruck unserer Sehnsucht anschlossen, da war unser Glaube ein kernfrischer Enthusiasmus, eine Flamme, die zum Himmel schlägt..."

Diese Überschwenglichkeit wandelt sich dann zu klarem Abgrenzen der Möglichkeit, das Volksleben umzugestalten und eine neue Generation zu erziehen.⁴⁾ Sobald Buber im Kraftfeld der Gemeinschaft steht, verspürt er den Drang zur Tat, und es widerstrebt ihm, ein Leben isolierter Geistigkeit zu führen. Er will Helfer in dem Frozeß sein, der den Einzelnen in den Zusammenhang hineinstellt und seine verschütteten Kräfte heraufholt; damit versucht er das, was an ihm geschehen ist, die entscheidende Wirkung der Gemeinschaft, seinen Mitmenschen weiterzugeben und in ihnen fruchtbar werden zu lassen.

Zwar hat die spätere Entwicklung des Zionismus Buber enttäuscht, aber es bleibt seine Wirkung, daß er ihn an den tragenden Strom der Vergangenheit und des Volkstums zurückband und auf diese Weise eine Voraussetzung für die werdende Erkenntnis der in tieferem Grunde wurzelnden Zuordnung von Mensch und Mitmensch schuf.

1) Vgl. Buber, Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion, Wien-Berlin 1919, S. 27; - Buber gründete 1900 in Berlin eine Sektion für jüdische Kunst und Wissenschaft und war in Wien Redakteur des zionistischen Zentralorgans "Die Welt".

2) Buber sagte dies auf dem 3. Zionistischen Kongreß 1899, wo er als Referent auftrat. Vgl. Kohn, a.a.O., S. 27;

3) Vgl. dazu den Sammelband: Die Jüdische Bewegung, a.a.O., S. 17f;

4) ebd. S. 20;

6. Wurzeln des Dialogischen Prinzips in Bubers

Interpretation des Judentums

Buber hat in den Jahren zwischen 1909 und 1918 sieben Reden gehalten, mit denen er das Wesen des Judentums zu erhellen versuchte.¹⁾ Sie werden hier wegen ihrer möglichen Beziehung zum Dialogischen Prinzip herangezogen.

Nach Bubers Auffassung ist der orientalische Menschentypus gekennzeichnet durch Motorik, das Erlebnis der Tat und die Forderung nach dem wahren Leben und dem Weg.²⁾ All diese Elemente sind im Juden in exemplarischer Weise ausgeprägt. Den westlichen Menschen dagegen versteht er als vorwiegend sensorisch bestimmt und weniger auf das Tun als auf die Idee gerichtet.

"Der psychische Grundakt des motorischen Menschen ist zentrifugal: ein Antrieb geht von seiner Seele aus und wird zur Bewegung. Der psychische Grundakt des sensorischen Menschen ist zentripetal: ein Eindruck fällt in seine Seele und wird zum Bilde."

Der motorische Mensch meint Wirken, der sensorische meint die Gestalt, die Form. Darum legt der westliche Mensch den Akzent auf das "Ich", der orientalische dagegen auf den "Weg" in der Welt.

Das "Urelement" der jüdischen Seele ist jedoch die zutiefst erfahrene innere Dualität, die, wenngleich sie in jedem Menschen als rätselhaftes Auseinanderstreben des seelischen Kraftfeldes nach zwei Richtungen, als "Urzweiheit", vorhanden ist, so doch nirgendwo in solcher Weise ausgeprägt ist wie im Juden.³⁾ Die Konsequenz ist ein elementares Streben nach Einheit.

Diese Sicht des jüdischen Wesens gehört zum Verständnis der Vorgeschichte des Dialogischen Prinzips, denn der Gedanke von der Entzweiung des Ich mit dem Verlangen nach Einheit bildet gleichsam das Vorfeld der Dialogik; sie ermöglicht zwar nicht die völlige Beseitigung der Dualität mit ihrem Widerspruch des Daseins, aber im Bilde von Ich und Du wird der Mensch "ganz" und eine neue Einheit konstituiert.

Vom Grundakt des Motorischen ist es nicht weit bis zum Gedanken der Tat,⁴⁾ der Entscheidung, Wahl und Umkehr meint. In der

1) Sie sind zusammengestellt in der Gesamtausgabe: Reden über das Judentum, 2.Aufl. Berlin 1932; - Hier wurden zu Grunde gelegt: Drei Reden über das Judentum, Frankfurt/M. 1920 und: Vom Geist des Judentums, München 1921;

2) Vgl. hier und im folgenden: Vom Geist des Judentums, S. 12ff. und 25ff; 3) Drei Reden., S. 36ff; 4) Drei Reden., S. 71;

Entscheidung gewinnt der Mensch die Richtung auf die Einheit und steigert seine Wirklichkeit; er ist das Wesen, das umkehren und sich erneut zur Mitte wenden kann. Umkehr und Wahl bilden ein wesensmäßig-jüdisches Element und entsprechen der "altjüdischen Forderung der unbedingten Entscheidung."¹⁾ Darum lehnt Buber auch die Begriffe der Evolution und Prädetermination ab, die im "Bereiche des Geistes und des Willens höchst verderblich gewirkt" haben.²⁾ Der "Zielmensch" ist der wahlende, während der "Zweckmensch" sich blind dem Geschehen überläßt³⁾; dieses Gegensatzpaar kann man als Vorstufe der Du- und Es-Haltung deuten.

So erhält die Tat ein ungeheures Gewicht, und sie allein, nicht die nur theoretische Überzeugung, ist der Ausweis wirklicher Menschlichkeit. Buber bezieht sich auf das alte jüdische Wort, der Mensch solle so handeln, als sei er der Einzige in der Welt, als hänge ihr Bestand ausschließlich an seiner Tat.⁴⁾ Zum Verständnis des Wesens der Ich-Du-Beziehung, in der es um wirkende Realisierung geht, gehört die Einsicht in diesen Tatgedanken.

Das Judentum ist vom "Atem der Unbedingtheit"⁵⁾ durchweht, ein Zeichen der jüdischen Religiosität; diese Unbedingtheit ist von der Art, daß sie es nicht zuläßt, wenn der Mensch nur im Denken aufs Ganze geht und im Handeln, geleitet von "Nutzzwecken des kleinen Lebens", lediglich Halbheiten schafft, sondern sie will die Einheit von Denken und Handeln.⁶⁾

Dieser Gedanke vom "unbedingten Leben" ist auch in das Dialogische eingegangen, wo das "Wie" wichtiger erscheint als das "Was".

Aufschlußreich für die Beurteilung der Wurzeln des Dialogischen Prinzips ist auch der Hinweis Bubers, der in den Gedankenkreis der "motorischen" Eigenart des jüdischen Menschen gehört, daß der Jude "die Welt weniger in dem gesonderten vielfältigen Einzeldasein der Dinge als in ihrer Verbindung, ihrer Gemeinsamkeit" erfahre und mehr in der Relation als in der Substanz existiere.⁷⁾ Damit ist die Richtung auf die Verbundenheit als Ansatz zum Gewinnen der Existenz, wie es notwen-

1) Vom Geist des Judentums, a.a.O., S. 34; 2) Drei Reden über das Judentum, a.a.O., S. 59; 3) ebd. S. 53;
4) Vom Geist des Judentums, a.a.O., S. 61; 5) ebd. S. 67;
6) Drei Reden über das Judentum, a.a.O., S. 62f;
7) Vom Geist des Judentums, S. 23 u. 98;

dig zum Dialogischen gehört, vorbereitet und das Verhältnis zu einem Gegenüber abgehoben vom isolierten Einzeldasein.

Das Verlangen des jüdischen Menschen nach Relation führt so zur Gemeinschaft, mit der Gott in die menschliche Verwirklichungsebene hineinkommt.¹⁾ Wenn Buber sagt, daß die Sehnsucht nach der Gemeinschaft den jüdischen Menschen bestimme, dann erhält sein Weg zum Dialogischen Prinzip durch das Wissen von dieser Angelegtheit eine weitere Erklärung.

Erwähnt sei hier auch Bubers Verständnis der Demut, der es eigentümlich ist, in jeder Seele die "Herrlichkeit ihres Eigendaseins" zu sehen und zu suchen.²⁾ Dieser Gedanke berührt sich mit der späteren Umschreibung der "Anderheit" im Dialog, mit der Anerkennung der Besonderheit und Einmaligkeit des Mitmenschen.

Ob Bubers Interpretation des Judentums in allen Einzelzügen richtig und von anderen jüdischen Denkern anerkannt ist oder nicht, soll und kann hier nicht untersucht werden. Für die Problemstellung dieser Arbeit ist es aber erhellend, daß Elemente des Dialogischen Prinzips auf die Deutung des jüdischen Wesens zurückverweisen.

7. Der Chassidismus als geistige Heimat Bubers

Der äußere Anlaß für die nähere Berührung mit dem Chassidismus war Bubers Bemühung um eine Renaissance der jüdischen Volkskultur, insbesondere um die Deutung der Quellen des früheren Schrifttums. Schon 1902 hatte er auf die Entdeckung der jüdischen Mystik, zu der man den Chassidismus zählt, hingewiesen.³⁾ Hinzukommt, daß Buber, nachdem er sich im Zionismus in den Zusammenhang des Volkes gestellt sah, zu den Ursprüngen vordringen wollte, um den Prozeß der inneren Klärung weiterzuführen. Nicht eine "Aufspeicherung anthropologischer, historischer oder soziologischer Kenntnisse" war dabei beabsichtigt, sondern das "Aug-in-Auge-Erkennen des Volkstums in seinen schöpferischen Urkunden."⁴⁾

Urkunden dieser Art waren die Berichte über das Leben der ostjüdischen Chassidim, deren Mystik als "wunderbare Blüte eines

1) Vom Geist des Judentums, a.a.O., S. 50; 2) ebd. S. 180;

3) Vgl. Buber, Die Jüdische Bewegung, a.a.O., S. 89f;

4) Buber, Mein Weg zum Chassidismus, a.a.O., S. 188;

uralten Baumes.."1) ihn anrührte. Das vorwiegend volkskundliche Interesse dauerte bis zu dem Augenblick, da beim Lesen des Testaments des Baal-Schem²⁾ eine gewaltige Erkenntnis seine Seele erfüllte: "die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe."³⁾ Er fand sich persönlich angesprochen mit dem Auftrag, der Welt die entdeckte "Idee des vollkommenen Menschen" zu verkünden.⁴⁾

Untergründig begann damals bereits das dialogische Denken. Buber zog sich von der Arbeit in der zionistischen Organisation zurück und lebte fünf Jahre als Studierender und Entdecker im "Geheimnisland" des Chassidismus, der die grundlegende Begegnung seines Lebens war und blieb.⁵⁾

Die Frage, ob Buber den Chassidismus zulänglich deutet,⁶⁾ tritt hier hinter den Gesichtspunkt zurück, wie er die so verstandene Welt dieser religiösen Bewegung zu seiner eigenen gemacht hat und welche Beziehungen von ihr zu seinen dialogischen Schriften gehen.

Der Chassidismus begann um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Podolien und Wolhynien, wo die Erweckungsbewegung des Sabbatianismus⁷⁾ große Verwirrung gestiftet hatte; und in den Taumel und die Verzweiflung stieß Rabbi Israel ben Eliezer (1700-1760), "Baal-Schem-Tow" (Meister des guten Namens) genannt, mit seiner "Lehre" hinein und rief die Juden zu einem Leben mystischer Wirklichkeit auf. Nach einer Zeit der Blüte verfiel der Chassidismus im 19. Jahrhundert, und in diesem Zustand der Entartung hatte der junge Buber ihn kennengelernt.

Nach Meinung Scholems⁸⁾ handelt es sich beim Chassidismus um

1) Vgl. Buber, Die Chassidischen Bücher, Berlin o.J., S.6;

2) Die Kernworte lauten: "Der Mensch ergreife die Eigenschaft des Eifers gar sehr. Er erhebe sich im Eifer von seinem Schlaf, denn er ist geheiligt und ein anderer worden und ist würdig zu zeugen und ist worden nach der Eigenschaft Gottes des Heiligen, da er seine Welt zeugte."

Huber, Des BaaleSchem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott, Bücherei des Schocken Verlages Nr. 21, Berlin o.J., S.22;

3) Mein Weg zum Chassidismus, a.a.O., S. 189; 4) ebd. S. 189;

5) Das widerspricht nicht dem zutreffenden Hinweis von Kuhn, a.a.O., S. 103, daß der Chassidismus durchaus nicht alle "Ursprungsfragen" bei Buber beantwortete, denen wir im Kapitel "Philosophische Einwirkungen" auch nachgegangen sind.

6) Vgl. dazu Franz von Hammerstein, Das Messiasproblem bei Martin Buber, Studia Delitzschiana Bd.1, Stuttgart 1958, 68ff;

7) Sabbatai Zwi hatte sich als Messias proklamiert und war dann zum Islam übergetreten. 8) Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957, S.366ff; Über Scholems Beurteilung einiger Deutungen Bubers vgl. S. 383.

einen "Aufstand der religiösen Produktivität gegen unlebendig gewordene Werte"; es ist weniger eine neue Lehre gemeint als der Aufruf zu freudiger Verwirklichung der Gemeinschaft im Umgang mit Gott, der aus der "erstarrten Terminologie der Kabbalisten" wieder lebendig hervortritt. Scholem charakterisiert den Chassidismus in folgender Weise:¹⁾

Religiöse Volkskräfte sind in eine enthusiastische Erweckungsbewegung eingeströmt, die sich vor allem auf die Ungelehrten oder weniger Gelehrten stützt. Sie wird getragen von der Spannung zwischen den Erweckten, den "Zaddiks", und der Gemeinschaft der Frommen, den "Chassidim". Im Mittelpunkt stehen nicht allgemeine Ideen, sondern persönliche Werte. Die Theorien der Kabbala werden in populärer Faßbarkeit übernommen.

Hier ist nun in großen Zügen Bubers Deutung des Chassidismus darzustellen, soweit sie zum Verständnis seiner Grundanschauungen, insbesondere des Dialogischen Prinzips, für den Zusammenhang dieser Arbeit notwendig erscheint.²⁾

1. In der gelebten Lehre der Chassidim erhält die Subjektivität einen bemerkenswerten Rang. Über den Wert eines Menschen entscheidet weniger sein Wissen als die Intention seiner Handlung; jede, äußerlich noch so belanglose Tat, die aus gesammelter Kraft auf die Einung Gottes mit der in der Welt im "Exil" befindlichen "Gottesglorie" hinzielt, gibt dem Augenblick sein einmaliges Gewicht. Darum berichten die chassidischen Erzählungen so oft von einfachen Menschen, und von einem Zaddik heißt es, "einfach" zu werden sei sein Ziel gewesen.

2. Da der Mensch auf seinem Weg der Hilfe und Weisung bedarf, ist er einem Zaddik zugeordnet, der in ihm die Kräfte erschließt, die irdischen Geschäfte zu führen und den Umgang mit dem Himmel zu vollziehen. Es besteht ein Lehrer-Schüler-Verhältnis von äußerster Intimität, immer aber nur bis zur "Schwelle des Innersten".³⁾ Der Zaddik hilft, aber er nimmt seinem Schüler nichts ab, was er allein zu bewältigen vermag.

1) a.a.O., S. 377; 2) Als Quellen wurden herangezogen: Buber, Die Chassidische Botschaft, Heidelberg 1952; Buber, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, 3. Aufl., Amsterdam 1953; Die Chassidischen Bücher, a.a.O.; Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949; Buber, Gog und Magog. Eine Chronik, Heidelberg 1949; Des Baal-Schem-Tow Unterweisung..., a.a.O.

3) Die Erzählungen der Chassidim, S. 22.

Nicht die bewußte Einwirkung des Zaddiks auf seine Schüler hat verändernde Kraft, sondern sein bloßes Dasein, seine geformte irdische Wirklichkeit. Man will bei ihm nicht die Bereicherung des Wissens; man geht zu ihm, um seine Haltung bei den Verrichtungen des Alltags, etwa beim "Knüpfen der Schuhriemen", zu erleben.

In diesem Verhältnis gibt es keine Einseitigkeit des Gebens; Wechselwirkung bestimmt das Miteinander.

"Der Lehrer hilft den Schülern, sich zu finden, und in Stunden des Niedergangs helfen die Schüler dem Lehrer, sich wiederzufinden. Der Lehrer entzündet die Seelen der Schüler: nun umgeben sie ihn und leuchten ihm. Der Schüler fragt, und durch die Art seiner Frage erzeugt er, ohne es zu wissen, im Geiste des Lehrers eine Antwort, die ohne diese Frage nicht entstanden wäre."¹⁾

Dieser Charakter gegenseitiger Angewiesenheit findet sich später in Eubers Ich-Du-Beziehung und unserem darauf aufbauenden Erzieher-Zögling-Verhältnis wieder.

Auch der vitale Zusammenhang des Zaddiks mit seinen Schülern ist pädagogisch höchst relevant und bildet ein Moment, das Eubers Auffassung von Erziehung beeinflusst hat. In Gemeinsamkeit leben alle unter einem Dach; Mahlzeiten, Feier und Gebet binden sie aneinander; Unmittelbarkeit umfaßt sie. Es gibt kein Anliegen, daß dem Zaddik nicht vorgetragen werden könnte. Seine Wirklichkeit ruft die Wirklichkeit der Schüler hervor und führt zu Sorgfalt, Treue und Sammlung im Umgang mit dem Leben.

3. Die Gemeinschaft ist das "Kraftzentrum" der Begegnung mit dem Absoluten, und die Macht der Bindung aneinander zeugt von der gemeinsam erfahrenen Mitte. Das Verhältnis zwischen Zaddik und Chassidim sowie dieser untereinander ist der Ort der Verwirklichung des Absoluten.

Darum steht jeder Mensch in der Verantwortung, vor allem aber der Zaddik, "der die Tiefe der Verantwortung allstündlich mit der Senkblei seines Wortes mißt."²⁾ Er weiß, daß jede seiner Handlungen, getan oder unterlassen, von schicksalhafter Bedeutung ist. Das Moment der Ernsthaftigkeit des jeweiligen Tuns ist in einer unbedingten Weise ausgeprägt. "Gibt es denn etwas, das man ohne Ernst treiben darf?"³⁾

1) Die Erzählungen der Chassidim, a.a.O., S. 25;

2) Mein Weg zum Chassidismus, a.a.O., S. 196;

3) Die Erzählungen...., S. 791;

fragt ein Rabbi. Wenn Buber die Welt und den Menschen in all seinen Schriften in ähnlicher Weise ernstnimmt, so geht die Spur zu diesem Element chassidischer Haltung zurück.

4. Der Chassidismus ist das vorgelebte Beispiel, daß ein unmittelbares Du-Sagen zu Gott möglich ist und das Leben des Menschen im Zeichen solchen "Angesprochenseins" steht.¹⁾ In den Dingen und Wesen der Welt, die dem Menschen zuge-reicht werden, ist die Sprache des Absoluten zu erspüren. Die Legenden der Chassidim berichten von solchem Umgang mit dem Göttlichen, von Zwiesprache und Wechselwirkung. Es ist chassidische Überzeugung, daß Gott nach einem Gegenüber verlangt und sich aus absoluter Ferne in die Nähe des Men-schen begibt; er wird zum ansprechbaren Du, weil er "die Beziehung hervortreten lassen wollte..."²⁾

Diese Überzeugung gehört entscheidend zum Hintergrund des Dialogischen Prinzips, das mit seiner Umschreibung "Ich und Du" zum ersten Mal im Vorwort der "Legende des Baalschem"³⁾ (1907) angedeutet wird.

"Die Legende ist der Mythos des Ich und Du, des Berufenen und des Berufenden, des Endlichen, der ins Unendliche eingeht, und des Unendlichen, der des Endlichen bedarf."

Diese wechselseitige Bezogenheit eines bestimmenden Gegenüberstehens wird zwar erst später von Buber als volle Realität verstanden, doch bahnt sich während dieser Zeit die Richtung auf "Ich und Du" an.⁴⁾

5. Der Chassidismus kennt keine Trennung des Lebens mit Gott vom Leben in der Welt, nur die gelebte Einheit. Nach der aus der Kabbala übernommenen chassidischen Auffassung sind aus den zerbrochenen "Urgestaltungen" der Schöpfung "Funken" des Absoluten in die "Schalen" der Welt hinausgefallen, die darauf warten, daß der Mensch sie durch gesam-meltes Tun Gott zurückreicht. Die Schöpfung ist - im Gegen-satz zu christlicher Auffassung - nicht abgeschlossen, son-dern ein Werk, zu dem der Mensch als Helfer aufgerufen ist.⁵⁾

1) Vgl. Die Chassidische Botschaft, a.a.O., S. 12f;

2) Buber, Der große Maggid und seine Nachfolge, Frankfurt/M. 1922, S. XVIII;

3) in: Die Chassidischen Bücher, a.a.O., S. 131;

4) Vgl. auch Kohn, a.a.O., S. 72, der auf einen Artikel Bubers hinweist, den dieser über die Schauspielerin Eleonora Duse in Italien schrieb und wo von der Spannung zwischen Ich und Du gesprochen wird.

5) Der große Maggid...., S. XXIII.

Der Umgang mit dem Absoluten und der Umgang mit der Welt fallen darum zusammen. Die zur Ich-Du-Beziehung gehörende Transparenz ins Göttliche ist mit diesen Auffassungen vorbereitet.

Warum ist der Chassidismus zur geistigen Heimat Bubers geworden? Er fand in ihm all das, wonach sein suchender Geist verlangte. Er fand hier den Anruf zur Verantwortung des Menschen für diese Welt und zugleich die Hilfe für ein Leben aus den Ursprüngen. Er fand das Zeugnis einer exemplarisch vorgelebten Gemeinschaft, nach der sich sein Beziehungsstreben sehnte und womit seine durch den Zionismus begonnene Verwurzelung im Kraftfeld der Gemeinschaft ihre eigentliche Tiefe erhielt. Er fand statt der Aufspaltung des modernen Lebens in die Bereiche des Profanen und Sakralen und seiner Unvereinbarkeit von Denken und Tun die unmittelbare Darstellung gelebter Kommunikation der ganzen Menschenseele mit der Ganzheit des Seins.¹⁾ Er fand im Chassidismus das ihm gemäße existentielle Moment, denn hier wurde ihm keine Beruhigung angeboten, sondern alles unter den Anspruch des Augenblicks gestellt, in dem sich bestürzend "die Hinfälligkeit alles Bescheidwissens" und "die Inkongruenz aller gehabten Wahrheit" zu einer "heiligen Unsicherheit" verdichtet.²⁾ Er fand schließlich in der Einstellung des Chassidismus, der ihm "weltoffen, weltfromm, weltverliebt"³⁾ entgegentrat und gerade durch diese Weltverbundenheit "übermächtig" in sein Leben eingriff,⁴⁾ eine Entsprechung seiner der Lebensphilosophie verwandten eigenen Haltung.

"Gewißheit ist mir, daß, wenn ich damals gelebt hätte, .. auch ich, wie so viele, meinem Vaterhaus entlaufen und Chassid geworden wäre.. Gewiß, ich bin nicht mit meinem ganzen Bestande in der Welt der Chassidim., aber mein Fundament ist dort, und meine Antriebe sind den ihren verwandt."⁵⁾

Wenn Bubers Interpretation stimmt, daß das "Leben in der Verbundenheit" den eigentlichen Gegenstand des Chassidismus bildet, so ergibt sich, daß das Dialogische Prinzip nicht zuletzt auf die dort vorgefundene Wirklichkeit zurückgeht.

1) Vgl. Die Chassidische Botschaft, a.a.O., S. 196;

2) ebd. S. 153;

3) ebd. S. 149;

4) ebd. S. 19;

5) Nachwort zu Gog und Magog, a.a.O., S. 406f;

II. Verwirklichungsformen in der Entwicklung zum Dialogischen Prinzip

1. Optimistische Kulturgläubigkeit

Nach der Darstellung des geistigen Hintergrundes, dessen Einwirkungen für Martin Buber bestimmend waren, betrachten wir nun die Verwirklichungsformen auf dem Weg zum Dialogischen Prinzip.

In einem Rückblick aus dem Jahre 1929 hat Buber von "Drei Stationen" gesprochen,¹⁾ die seinen Weg markieren. Das Losungswort des ersten Zeitabschnittes war: Kultur, die eine Antwort auf die Frage nach möglicher Erfüllung und Verwirklichung bringen sollte. Der Zionismus hatte den suchenden zwanzigjährigen Buber aus der Bindungslosigkeit befreit und ihn in die Gemeinschaft und die Aufgabe hineingestellt.

"Wir sahen uns, tätig, danach, daß das jüdische Volk seine wiedergeborene Art wieder in einer eigentümlichen Welt aus Geist und Gebild gültig ausprägte."²⁾

Ein bedingungsloser Glaube an die Macht der Kultur erfüllte ihn; mit ihr schien die Hervorbringung einer neuen Generation, die durch "seelenvolle Naturanschauung" und ein "flutendes Lebensgefühl"³⁾ ausgezeichnet sein würde, realisierbar. Kultur galt für beides: Methode und Ziel. Die Erziehung des Volkes sollte durch die Kultur zur Kultur hinführen.⁴⁾ In ihr sah Buber ein Letztes, die Offenbarung von Leben und Wahrheit, das Medium der Vollendung.

In einem Aufsatz des Jahres 1901 wird seine Zeit als Gefäß hervorbrechender "Kulturkeime" bezeichnet⁵⁾, die eine neue Epoche auslösen werden, bestimmt von Leben, Schauen und Schaffen.⁶⁾ Die Intellektuellen und vor allem die Künstler sind es, die die Werte und Werke der Schönheit "an den Nachthimmel der Ewigkeiten" schreiben. Da es dem Glauben nicht mehr möglich ist, die Menschen "an das Herz der Welt zu legen", übernimmt die Kunst diese Aufgabe und öffnet den Zugang zum Inneren des Volkes. Darum hält Buber den Künstler für das teuerste nationale Besitztum.⁷⁾

1) Buber, Drei Stationen, in: Kampf um Israel, a.a.O., S. 223f;
2) ebd. S. 223; 3) Die Jüdische Bewegung, a.a.O. S. 101

4) Vgl. Die Jüdische Bewegung, S. 121.

5) "Kultur und Zivilisation", in: Die Jüdische Bewegung, S. 7;

6) Buber, Was ist zu tun? (1904), in: Worte an die Jugend, Berlin 1938, S. 6ff;

7) Die Jüdische Bewegung, S. 70 u. 94.

Hinter solcher Betonung der Kunst als dem entscheidenden Medium einer Erziehung zu erfülltem Leben steht ohne Zweifel der Nietzsche der "Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik", für den Dasein und Welt nur als "ästhetisches Phänomen" gerechtfertigt sind und der die "Kunstbedürftigkeit" des Menschen hervorhebt.¹⁾ Auch Buber will, wie Nietzsche, aus der ungesunden einseitigen Geistigkeit mit ihren "Geistesschnörkeln"²⁾ heraus und durch die Kunst befreit werden, "um im Ganzen und Vollen 'resolut zu leben'".³⁾

Zuweilen greift Buber zu leidenschaftlichen Formulierungen, die sein vorbehaltloses Anheingeben an die Kräfte der Kultur erkennen lassen:⁴⁾

"...überall werden neue Länder entdeckt, überall tauchen schlummernde Welten wie grüne Inseln aus Meerestiefen auf, alle Dinge sind erneut, in jungem Lichte gebadet, aus frischen Augen blickt die alte Erde - und die Wiedergeburt feiert ihre stillen Sonnenfeste."

Buber beschrieb nicht nur das neue Leben, das die Kultur hervorbringen sollte; er nahm selbst tatigen Anteil an der Pflege der Kultur: er gab einen Band "Jüdische Künstler"⁵⁾ heraus, übersetzte aus dem Hebräischen und Jiddischen und schrieb Erzählungen und Gedichte.

Der Kulturgedanke, den Buber etwa von 1898 bis 1904 vertritt, steht ganz im Zeichen seiner erzieherischen Bemühungen, dem gemeinschaftslosen jüdischen Menschen aus seiner Leere und Ohnmacht zu neuer Gestalt zu verhelfen, damit er leben lerne, das heißt: den Zusammenhang des Denkens, des Gefühls und des Willens zu realisieren;⁶⁾ damit er schauen lerne, "die Fülle der sichtbaren Welt zu umfassen"; damit er schaffen lerne als "Vergegenständlichung des seelischen Lebens."⁷⁾

"Dann aber erkannten wir, daß man Kultur nicht wollen kann..", bekennt Buber in seinem Rückblick auf diese Zeit einer optimistischen Kulturgläubigkeit;⁸⁾ sie kann nur als "Nebenprodukt eines Lebensprozesses" erscheinen, wenn man nicht an sie denkt. Kultur ist nicht mehr die letzte Wirklichkeit. Er verwirft den "lyrischen Doktrinarismus", der Programm und Idee in den Vordergrund gestellt und den einzelnen Men-

1) Friedrich Nietzsche, Gesammelte Werke, Musarion, Bd. III, S. 46; 105. 2) Buber, Die Jüdische Bewegung, a.a.O.S. 84. 3) Nietzsche, a.a.O., S. 124. 4) Die Jüdische Bewegung, S. 11. 5) Berlin 1903. 6) Buber, Was ist zu tun? a.a.O., S. 8f. 7) Ebd., S. 11. 8) Buber, Drei Stationen, a.a.O., S. 223.

schen dabei übersehen habe.¹⁾

Diese Frühphase scheint mit der Dialogik Bubers kaum eine Berührung zu haben; sie bedeutet jedoch sein erstes Arbeitsfeld im Dienst an der Gemeinschaft und ist wegen ihrer irrationalen Grundhaltung ein Ausgangspunkt für sein Verlangen nach Wirklichkeit.

2. Der Einheitsgedanke

Die Einsicht in die Relativität des Kulturgedankens läßt den qualend erfahrenen Abgrund zwischen Ding und Bewußtsein, zwischen Mensch und Gott aufbrechen und führt Buber zum Gedanken der Einheit.²⁾

Damit befindet er sich im Zusammenhang einer Zeitströmung, die sich vom Intellektualismus, Determinismus und der wachsenden Wissensspaltung abkehrt und nach neuem Erschließen des metaphysischen Bereichs mit seinen irrationalen Quellen verlangt.³⁾ Die Mystik verspricht die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Du, Individuum und All aufzuheben. "Einheit" ist das magische Wort.

Etwa von 1905 bis 1913 steht das mystische Denken bei Buber im Vordergrund. Zwei Strebungsweisen nennt er, mit denen das Verlangen nach Einheit realisiert werden kann: entweder zielt die mystische Bewegung aus dem Ich hinaus zum Urgrund des Seins, so daß in der Auflösung alles Trennenden und der Sprengung des Weltgetriebes die Seele ins Unbedingte mündet;⁴⁾ oder das Ich zielt auf sich selbst und seine Einheit, in der Welt und Ich zusammenfallen.⁵⁾ Zeit und Raum sind in diesem "mystischen Mahl" aufgehoben, und in "Einsamkeit und Grauen" begibt sich der Einzelne auf das "Seil der Ekstase."⁶⁾ In sich selbst findet der Mystiker den Zugang zum Herzen der Welt; er ist sein "eigner Erlöser" und bedarf des Mitmenschen nicht. Die Seele genießt, unabhängig vom Andern in sich ruhend, ihre Schrankenlosigkeit.⁷⁾ Hier wird

1) Vgl. Buber, Die Jüdische Bewegung, S. 195, 197;

2) Als Ergebnis seiner Beschäftigung mit der deutschen Mystik erschien 1904 seine Dissertation "Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems".

3) Über die Neigung der jungen Generation zur Mystik äußert sich Hans Driesch, Philosophie und positives Wissen, in: Der Leuchter, Darmstadt 1919, S. 337ff;

4) Vgl. Die Chassidischen Bücher, a.a.O., S. 14;

5) Buber, Ekstatische Konfessionen, Berlin o.J., S. 12;

6) Vgl. Die Chassidischen Bücher, S. 140, 145;

7) Vgl. Ekstatische Konfessionen, S. 12.

alles "Draußen" bedeutungslos.

"Seine Einheit ist Einsamkeit, die absolute Einsamkeit: die Einsamkeit dessen, der ohne Grenzen ist. Er hat das Andere, die Anderen mit in sich, in seiner Einheit: als Welt; aber er hat a u ß e r sich keine Anderen mehr, er hat keine Gemeinschaft mehr mit ihnen, keine Gemeinschaft."¹⁾

Das ist die Antwort Bubers auf die Frage nach der Verwirklichungsmöglichkeit während dieses zweiten Zeitabschnittes: das Ich in seiner Inbrunst beseitigt durch die Richtung auf die Einheit und den Aufstieg zum Absoluten die zwischen Individuum und All bestehenden Schranken, so daß aus bedrängender Zweiheit bedingungslose Einheit wird. Zwar erscheint es als seltsam, daß Buber, der aus der Einsamkeit seiner Zeit und seines zusammenhanglosen Volkes kommt, als Lösung eine andere Form der Einsamkeit anbietet; aber er versteht sie als "religiöse Erneuerung"²⁾, als Einsamkeit, die zur eigenen Vollendung führt.

In seinem Verständnis der Mystik ist zwischen den "Ekstatischen Konfessionen"(1908) und "Daniel"(1913) eine wichtige Veränderung zu erkennen. Aus der dort betonten passiven Weltabgewandtheit ist hier eine mystisch-aktive Hinwendung zur Welt geworden, in manchem geklärt und gereift. Aber hier wie dort geht es um ein "Erlebnis" des Ich, und wenn vom "blühenden Kreuz der Gemeinschaft"³⁾ gesprochen wird, so ist dennoch der Mitmensch nur Anlaß zur eigenen Verwirklichung. Das Erlebnis des Ich ist die entscheidende Realität. Später wird Buber sagen:⁴⁾

"Solange sich einer nur in seinem Selbst erlöst, kann er der Welt weder Liebes noch Leides tun, er geht sie nichts an."

Welche Bedeutung kommt dieser "Station" Bubers auf seinem Weg zum Dialogischen Prinzip zu? Er selbst hat sich später von dem Mißverständnis der Mystik distanziert.⁵⁾ Er sieht es darin begründet, daß in diesem subjektiven Erleben die Existenz der Glieder des Beziehungsaktes in einer "randhaften

1) Ekstatische Konfessionen, a.a.O., S. 17;

2) Vgl. Drei Stationen, in: Kampf um Israel, a.a.O., S. 223;

3) Vgl. Daniel, a.a.O., S. 22;

4) Ich und Du, in: Die Schriften..., S. 96;

5) ebd. S. 85ff;

Übersteigerung" aufgehoben zu sein scheine; es ist die "verrückende Dynamik der Beziehung"¹⁾, die eine unzulässige Vermengung der Zweiheit bewirkt. Wenn diese "überwältigende Einheitserfahrung"²⁾ ein Mißverständnis ist, weil eine ontologische Grenze zwischen den Polen der Beziehung besteht, so handelt es sich bei Bubers damaliger Auffassung dennoch um das Problem der Dialogik - und das ist die Bedeutung dieser zweiten "Station" mit ihrem einseitig interpretierten Einheitsgedanken. Auch die Mystik meint, wie die spätere dialogische Beziehung, das Gegenüber von Ich und Du, wenngleich seine Realität entwirklicht wird. So verbindet das Problem der Beziehung diese im Zeichen der Mystik stehende Entwicklungsstufe Bubers mit der vom dialogischen Denken bestimmten Phase.

Es ist darum richtig, wenn gesagt wird, daß Buber sich niemals völlig von seinen Überzeugungen abwenden mußte;³⁾ stets konnte er wesentliche Elemente früherer Deutungen in das Neue hinübernehmen. Der Gedanke mystischer Einung fiel zwar weg, aber es blieb auch in der Ich-Du-Lehre das Moment der Einheit, als Sammlung und Richtung der Seele verstanden. Wenn es im "Daniel" heißt: "In jedem Menschen wohnt...die Macht, verbunden zu werden und in die Wirklichkeit einzutreten,"⁴⁾ so glaubt man eine Vorformulierung des "eingeborenen Du" zu erkennen, das einen Kernbegriff der kommenden Anthropologie Bubers darstellt. Das Moment der "Richtung", die "Uranspannung einer Menschenseele", die Wahl zu treffen und das Gewählte zu verwirklichen,⁵⁾ weist voraus auf den Entscheidungscharakter des Dialogischen; und für die mystische Einheit wie für die dialogische Zweiheit gilt gleichermaßen der Satz: "Die Summe eines Lebens ist die Summe seiner Unbedingtheit."⁶⁾ Nicht zuletzt ist in die Dynamik der Ich-Du-Beziehung von jener Kraft eingegangen, die ein Kennzeichen des Einheitsgedankens Bubers war.

1) Ich und Du, a.a.O., S. 88;

2) Vgl. Die Chassidische Botschaft, a.a.O., S. 158;

3) Bestätigung findet man bei Wilhelm Michel, Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit, Frankfurt 1926, S. 15, bei Kohn, a.a.O., S. 47 und Friedman, a.a.O., S. 27;

4) Daniel, a.a.O., S. 43;

5) ebd. S. 18f;

6) ebd. S. 151.

3. Die Wende zur Dialogik

Arnold Zweig hat von Buber gesagt, er sei mit dem Gesetz aufgetreten, das Zwiespältige zu überwinden.¹⁾ Das Einheitsdenken galt diesem Bemühen und erstrebte das Neuwerden des Menschen aus seinen Ursprüngen. Aber bald ist erkannt, daß solche Ich-Zentrierung die Realität des Absoluten verstellt; denn das "Leben" besteht nicht nur in der Ausnahme eines hohen Augenblicks wie im Mystischen, sondern es durchwirkt jede Situation des Alltags.

Das einschneidende Ereignis des 1. Weltkrieges mit seinem Grauen der Entmenschlichung läßt die Einsicht aufspringen, daß die Subjektivität des Ich nicht die letzte Wirklichkeit sein kann. Die Zerstörung der Menschenwürde und der Verlust der Ehrfurcht vor allem Kreatürlichen führt zur Suche nach einem tragfähigen Grund für menschliches Lebenkönnen und mündet "in die Frage nach dem Wesen des Menschen, die nun eine neue, eine gewaltig praktische Bedeutung" erhält.²⁾

Vor dem Hintergrund dieses Krieges wird es erklärlich, daß beinahe gleichzeitig und unabhängig voneinander Cohen, Rosenzweig, Ebner und Buber zur Erkenntnis einer neuen Wirklichkeit gelangen,³⁾ der Sicht vom "dialogischen" Charakter des Lebens. Buber hat verschiedentlich betont, daß der Mensch erst in der Krise sich zum Problem werde, und er sieht darum in diesem gemeinsamen Aufspüren eine "sinnreiche Notwendigkeit."⁴⁾

Die Wende zur Dialogik - Buber nennt diese dritte entscheidende "Station" in seinem Rückblick die "Wirklichkeit"⁵⁾ - hängt unmittelbar mit seiner Wandlung des Gottesverständnisses zusammen. Während der Zeit des Einheitsgedankens galt Gott als eine Projektion der menschlichen Seele, oder der Mensch erschien als das Wesen, "durch dessen Dasein das in seiner Wahrheit ruhende Absolute den Charakter der Wirklichkeit gewinnen kann."⁶⁾ Nun aber wird diese Anschauung "erschüttert", und Gott tritt ihm als "elementar gegenwärtige

1) Arnold Zweig, Martin Buber, ein Mann von fünfzig Jahren, in: Der Jude, Sonderheft zu Martin Bubers fünfzigstem Geburtstag, Berlin 1928, S. 1;

2) Buber, Das Problem des Menschen, S.84;

3) Hermann Cohen, Religion der Vernunft..., a.a.O.; Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Heidelberg³ 1954; Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Innsbruck 1921; Buber, Ich und Du, a.a.O.;

4) Das Problem des Menschen, S.84; 5) Drei Stationen, a.a.O.;

6) Das Problem des Menschen, S. 133.

Substanz" und "vergessene Richtung"¹⁾, als das absolute Du entgegen. Die beiden Pole der Beziehung, die im mystischen Einheitsdenken zusammengefallen waren, werden als Wirklichkeit eines seinsmäßigen Gegenüber, als dialogisches Verhältnis von "Ich und Du" erkannt.

Das, was Buber schon in seiner Jugend "angefordert" hatte, die Problematik "eines dialogischen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott"²⁾, gewinnt, durch die Not der Zeitsituation bewirkt, bestürzende Realität. Diese Entdeckung ist von der Art, daß sie "anfangs kaum aussprechbar" zu sein scheint.³⁾

Im Frühling 1916 hatte Buber Ansätze von "Ich und Du" niedergeschrieben und im Herbst 1919 die erste Fassung hergestellt.⁴⁾ In der gleichzeitig verfaßten Einleitung zu der chassidischen Legendensammlung "Der große Maggid und seine Nachfolge" ist das neue Verständnis bereits ausgedrückt als "doppelgerichtete Beziehung von Menschen-Ich und Gott-Du", als "Realität der Gegenseitigkeit", als "Begegnung".⁵⁾ Auch die Rede "Cheruth" (1919)⁶⁾ spricht von der "primären Wirklichkeit" des Absoluten, die sich vor allem im Miteinander der Menschen kundtue. Damit ist der Mitmensch in einem fundamentalen Sinn in dieses dialogische Verhältnis hineingenommen.

Der "erhabene Kerker der Person", der das Ich des Einheitsdenkens der vorhergehenden Phase immer nur auf sich selbst zurückwarf und zur Unfruchtbarkeit verurteilte, wird nun entriegelt, indem die Einzelnen "sich einander öffnen, sich einander mitteilen, einander helfen".⁷⁾ So bedeutet das Jahr 1919 für Buber den Eintritt in die dialogische Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die die ganze Beziehungsvielfalt umschließt: "Gott und Welt und Mensch."⁸⁾ Damit hat Buber, wie er sagt, den Anfang eines rechtmäßigeren "Realverhältnisses zur Wahrheit" gemacht.⁹⁾ Kuhn sieht darin ein Anbahnen der vom Positivismus vergessenen und vom Existentialismus verfehlten Begegnung mit der Wirklichkeit des Seins.¹⁰⁾

1) Euber, Der heilige Weg, Frankfurt 1920, S. 14, 81;

2) Vgl. das Nachwort zu den "Schriften..." a.a.O., S. 292f;

3) Vgl. das Vorwort zu: Dialogisches Leben, Zürich 1947, S. 9;

4) ebd. S. 9; 5) a.a.O., S. XXII; 6) a.a.O., S. 2f;

7) Der heilige Weg, a.a.O., S. 16;

8) Kampf um Israel, a.a.O., S. 223f;

9) ebd., Vorwort S. 9;

10) Gespräch in Erwartung, a.a.O., S. 112.

Die endgültige Fassung des Dialogischen Prinzips und damit die "Klärung"¹⁾ bringt das Buch "Ich und Du" (1923).²⁾ Rosenzweig schreibt über den ersten Eindruck:³⁾

"Ich habe nun die Tage in Ihrem Buch gewohnt, und es ist mir ergangen wie es ja eigentlich einem Leser auch gehen soll: das Fremde des ersten Tages hat sich verloren, ich habe mich eingewöhnt-eingewohnt, und gerade das, was mir am fernsten ist....., hat mich am meisten angezogen, ja bestrickt..."

Diese Fremdheit des ersten Eindrucks, die wohl jeder Leser zunächst empfindet, geht nicht zuletzt auf Bubers Eigentümlichkeit geistigen Arbeitens zurück, über die sich schon Landauer 1912 äußerte:⁴⁾

"Sie verarbeiten etwas in sich, bis es eine gewisse Rundheit und Abgeschlossenheit hat, und teilen dann den Weg zu den Ergebnissen nicht mit."

Zu den Einwirkungen, die die "Entdeckung" des Dialogischen Prinzips ausgelöst haben, gehört auch die Begegnung Bubers mit der hebräischen Bibel, in der er die Zeugnisse des Umgangs der Menschen mit Gott und darin die "fundamentale Interpretation unseres Daseins" fand.⁵⁾ Zugleich steht dieser Prozeß im Zusammenhang des "Neuen Denkens", das sich von dem unhaltbaren Souveränitätsverständnis des Idealismus, von seinem "Begriff des selbstherrlichen, weltumschließenden, welttragenden, welterschaffenden Ich"⁶⁾ abkehrt. Es ist die Wendung von der abstrakten Philosophie zur Konkretheit der menschlichen Existenz; das Denken soll dem Existieren gerecht werden.⁷⁾ Man fragt nicht mehr nach dem "Wesen", sondern liest die Wirklichkeit des Seins aus den Beziehungen ab. Rosenzweig verweist auf Cohens "Korrelation", auf "diese menschlichste aller philosophischen Entdeckungen", in der die neue Methode des Denkens realisiert worden sei:⁸⁾

"Natürliches Denken! Denken, das vom Menschen weiß und das sich dieses Wissen nicht mehr aus den Fingern gleiten läßt. Denken, das vom Wechselverhältnis von Ich und Du ausgeht, statt wie alles frühere Denken vom Es und vom Ich..."

-
- 1) Buber hat betont, daß es sich um eine "Klärung", nicht um eine "Bekehrung" gehandelt habe. Vgl. das Vorwort der Reden über das Judentum, a.a.O., S. IX; -
 - 2) Zuvor hatte er den Text am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt/M. gesprochen. 3) Briefe, Berlin 1935, S. 443;
 - 4) Briefe, a.a.O., S. 414; 5) Buber, An der Wende, Köln und Olten 1952, S. 89; 6) Die Schriften über das Dialogische Prinzip, S. 249; 7) ebd. S. 290;
 - 8) Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung' (1925), in: Kleinere Schriften, a.a.O., S.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob Buber mit seiner Lehre von der dialogischen Existenz des Menschen nicht eigentlich theologische Aussagen mache. So heißt es bei Hammerstein,¹⁾ diese Auffassungen seien eine Entfaltung der biblischen Wahrheit im Gewande philosophischer Denkformen; man halte die Vernunft für die Grundlage dieser Erkenntnisse, in Wirklichkeit aber liege die Wurzel in der Offenbarung. Schestow²⁾ meint, daß Bibel und Chassidismus unsichtbar in der Ich-Du-Lehre zugegen seien und daß die Bibel den Titel "Ich und Du" eingegeben habe.

Ohne hier im einzelnen das Verhältnis von theologischer und philosophischer Substanz der dialogischen Lehre gegeneinander abzuwägen, kann gesagt werden, daß man Buber nicht gerecht wird, wenn man seine Aussagen als "theologisch" kennzeichnet. Er ist nicht ein theologischer, sondern ein religiöser Denker, wobei "Religiosität" die grundsätzliche Anerkennung der Schöpfer-Geschöpf-Beziehung meint,³⁾ die "Entfaltung des uns verliehenen Daseins". Da die religiöse Wirklichkeit eine Ganzheit darstellt, umschließt sie auch das Denken.⁴⁾ Und so verbindet sich in Buber das Religiöse mit dem Philosophischen:

"Er ist mit dem Herzen beheimatet in beiden Disziplinen, er besitzt die glühende Verehrung des frommen Menschen zu Gott, die vorgichtig wagende Haltung des Denkers der Welt gegenüber."⁵⁾

Die Realität der dialogischen Lehre geht auch daraus hervor, daß der philosophische Wahrheitsgehalt selbst dann unverkürzt bestehen bleibt, wenn man sich auf den Raum des Zwischenmenschlichen beschränkt und die Linie Mensch-Gott ausklammert.⁶⁾

1) a.a.O., S. 67f;

2) Leo Schestow, Martin Buber, in: Deutsche Beiträge. Eine Zweimonatsschrift, 3. Jg. Heft 1, München 1949, S. 76-87;

3) Vgl. Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Zürich 1953, S. 38ff;

4) ebd. S. 55f; vgl. dazu auch Rosenzweig, Kleinere Schriften, a.a.O., S. 388f;

5) Paul Hühnerfeld, Ist die Philosophie an der 'Gottesfinsternis' schuld? in: Die Zeit, 8. Jg. 1953, Nr. 16, S. 4;

6) Es soll noch erwähnt werden, daß "Ich und Du" eine "europäische Wirkung" gehabt hat; vgl. Goldschmidt, a.a.O., S. 76; die Ich-Du-Lehre hat u.a. nachweisbar auf die protestantischen Theologen Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten und Karl Heim eingewirkt; vgl. auch Kuhns Bemerkung (a.a.O., S. 118f.) über mögliche Berührungspunkte mit Jaspers, Heidegger und Sartre sowie Kuhns Hinweis (a.a.O., S. 50) auf den "nachhaltigen Einfluß" Bubers in der deutschen, französischen und anglo-sächsischen Gedankenwelt.

2. Hauptteil: DIE ANTHROPOLOGIE DES DIALOGISCHEN PRINZIPS

Martin Buber ist kein "System"-Denker, und darum bietet er keine lückenlose, begrifflich geordnete Darstellung seiner Grundauffassung an. Die Hauptschrift "Ich und Du"(1923) wandelt den Kerngedanken der "Lehre" vom dialogischen Leben, der beinahe thesenartig hingestellt wird, nach mehreren Richtungen hin ab, ohne philosophische "Vollständigkeit" anzustreben¹⁾. Ergänzungen und weitere Ausdeutungen finden sich in den Schriften "Zwiesprache"(1932), "Die Frage an den Einzelnen"(1936) und "Elemente des Zwischenmenschlichen"(1953)²⁾. Entscheidend gehören in diesen Zusammenhang auch die Veröffentlichungen "Das Problem des Menschen"(1948), wo Buber zu seiner Lehre vom Dialogischen Prinzip geistesgeschichtliche und anthropologische Bezüge aufweist, sowie "Urdistanz und Beziehung"(1951), der erste Abschnitt einer noch unvollendeten anthropologischen Arbeit³⁾.

Daß der Grundgedanke Bubers keine streng aufbauende Entfaltung gefunden hat, ist nicht nur aus der geistesgeschichtlichen Abkehr vom Idealismus und aus der Betonung des Situationsdenkens mit seinem Verweisen auf die Unvorhersehbarkeit und Einzigkeit der dialogischen Beziehung verständlich, sondern liegt zugleich im Wesen des "Du", das eigentlich nicht mit Begriffen gefaßt werden kann. F.Rosenzweig⁴⁾ hat dies umschrieben und den Begriff als "Vorwelt" und die Wirklichkeit als "Welt" bezeichnet. Die häufig aphoristisch wirkende Ausdrucksweise Bubers ist als Entsprechung zu dieser "Vorwelt" anzusehen.

Für ein genaueres Verständnis der Lehre vom Dialogischen Prinzip, vor allem in Hinsicht auf eine mögliche pädagogische Interpretation, scheint dennoch eine Bündelung der im Gesamtwerk Bubers verstreuten Ausführungen zu diesem Problem-

-
- 1) "Ich und Du" war zunächst als erster Teil eines fünfbandigen Systems gedacht. Die neu entdeckte Wirklichkeit in die Starrheit eines "Systems" hineinzuzwängen, mußte Buber aber unangemessen erscheinen, und er bekennt, daß ihm diese Planung mehr und mehr fremd wurde.-Vgl. das Nachwort zu: Die Schriften über das Dialogische Prinzip, S.294.
 - 2) Zwiesprache, Berlin 1932, zuvor abgedruckt in: Die Kreatur III, Berlin 1929, S.201-222(Auszüge); Die Frage an den Einzelnen, Berlin 1936, Ausarbeitung eines 1933 in der Schweiz gehaltenen Vortrags; Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Neue Schweizer Rundschau, Zürich 1953, S.593-608; - alles zusammengefaßt in dem Sammelband: Die Schriften über das Dialogische Prinzip, Heidelberg 1954.
 - 3) Vgl. Die Schriften..., S.306. 4) Kleinere Schriften, S.398.

kreis nützlich zu sein. Es soll damit keineswegs das vorgenommen werden, was Buber selbst nicht tat, also kein Versuch einer nachträglichen "Systematik", sondern ein Aufdecken der Einzelzüge des Dialogischen Prinzips und damit zugleich eine Verdichtung zu einem überschaubaren Ganzen.

I. Bubers Verständnis anthropologischen Denkens

Zum Sein des Menschen gehört der "Stachel der anthropologischen Frage"¹⁾. Immer neu wird zu klären versucht, worin das Wesen des Menschen besteht, und immer gelangt man nur zu annähernden Umschreibungen, da der Mensch "grundsätzlich mehr" ist, "als er von sich wissen kann"²⁾. Darum sagte Hamann³⁾ zurecht, der Mensch sei "eine unendliche Größe", zu jeder Form fähig; Nietzsche bezeichnete ihn als "eine dunkle und verhüllte Sache"⁴⁾; Scheler verwies darauf, daß wir keine "einheitliche Idee vom Menschen" besitzen und daß die "Undefinierbarkeit" zu ihm gehöre⁵⁾. Buber akzentuiert seine anthropologische Erkenntnis behutsam: "Wir mögen der Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, näher kommen."⁶⁾ Diese Frage ist heute mit einer "Schärfe ohnegleichen" gestellt; sie ist "wirkliche Frage", da es in einem früher nicht gekannten Ausmaße um den Sinn der Existenz geht⁷⁾.

Martin Bubers Beitrag zur Erhellung der menschlichen Existenz ist das "Dialogische Prinzip", mit dem er versucht, den "Grund und Anfang" dieser paradoxen Seinskategorie zu finden.⁸⁾

Bubers Verständnis anthropologischen Denkens ist durch zwei Gesichtspunkte bestimmt. Zunächst ist es nach seiner Meinung verfehlt, Teilbezirke aus der Gesamtwirklichkeit des Menschseins isoliert herauszugreifen, sie zu analysieren und die Ergebnisse dann als umfassende Gesamtaussagen zu verstehen.

-
- 1) Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O.S.37.
 - 2) Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie, 4.Aufl., München 1957, S.62.
 - 3) Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke, hrsg.v.Josef Nadler, Wien 1952, 4/399/11.
 - 4) Friedrich Nietzsche, Gesammelte Werke, Musarion, 7.Bd.S.40.
 - 5) Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, S.9; ders., Vom Umsturz der Werte, a.a.O.S.186.
 - 6) Das Problem des Menschen, a.a.O.S.170.
 - 7) Helmuth Plessner, Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Bern 1953, S.126. Romano Guardini, Welt und Person, Würzburg 1955, S.9.
 - 8) Buber, Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1951, S.10.

Für ebenso unreal hält er es, wenn man sich einseitig auf solche Teilbezirke beschränkt, dabei auch wertvolles Einzelwissen erreicht, aber die grundsätzliche Frage nach dem Menschsein nicht stellt.

Eine an der Wurzel ansetzende Anthropologie hat dagegen diese Frage so zu stellen, daß die "Ganzheit des Menschen" in die Deutung eingeht.¹⁾ Sie muß die Zusammenschau der Vielfältigkeiten betreiben, die von den Einzelwissenschaften untersucht werden und bereit liegen. Auf dem "Doppelweg der Unterscheidung und Vergleichung" will Buber zur Erkenntnis der eigenartigen Stellung des Menschen gelangen.²⁾ Darum lehnt er es auch ab, von der "Wirklichkeit des Geistes" auszugehen³⁾; er glaubt, daß man durch "echt und zulänglich ausgeführte Abhebung" von der Natur die "Eigentlichkeit" des Menschen treffen kann, wobei man sich mit dem Herausfinden der unterscheidenden Merkmale nicht begnügen darf, vielmehr stets auf die Frage hinzielen muß, "worin die Gesamtheit dieser Merkmale ihren Seinsgrund hat".⁴⁾

Buber kennt keine denkerische Abgelöstheit; immer geht es ihm um das "konkrete Leben des faktischen Menschen mit der faktischen Welt."⁵⁾ Darum distanziert er sich von allen einseitigen Reduktionen: von Hegel, der den Menschen der Weltvernunft unterordnet, dessen System-Gebäude aber "unbewohnbar" ist, weil er nur das Denken ernstnimmt, nicht den Menschen⁶⁾; von Marx, der an die Stelle der Weltvernunft die Produktionsverhältnisse setzt und gleichermaßen den Menschen entwirklicht; von Feuerbach, der eine radikal-einseitige "anthropologische Reduktion" vornimmt und den Menschen zum "universalen...Gegenstand der Philosophie" machen will⁷⁾; von Nietzsche, der der anthropologischen Frage zwar eine "beispiellose Kraft und Leidenschaft" verlieh, der im Menschen aber einen Ausbruch aus der Tierwelt zu finden meint⁸⁾; von Heidegger, der die menschliche Problematik auf das "Dasein" reduziert und in einem "geistvollen Spiel" zu einer "Abschnürung" und "Entvitalisierung" gelangt⁹⁾; und schließ-

1) Das Problem des Menschen, a.a.O., S. 12; 2) ebd. S. 18;

3) Vgl. auch Der Mensch und sein Gebild, a.a.O., S. 14;

4) Urdistanz und Beziehung, a.a.O., S. 10f;

5) Das Problem..., S. 37; 6) ebd. S. 44f;

7) ebd. S. 58ff;

8) ebd. S. 63; 73;

9) ebd. S. 97.

lich von Schelers später Anthropologie, in der die Dualität von Geist und Drang verabsolutiert und die Ohnmacht des Geistes gegenüber der Allgewalt der Triebe in einer unzulässigen Perspektivenverengung behauptet wird.¹⁾

Diese anthropologischen Deutungsversuche gehen an der konkreten Vielfältigkeit und Komplexheit vorbei, die eine legitime philosophische Anthropologie im Auge haben muß, damit das "Allgesamt" der menschlichen Wirklichkeit getroffen wird.²⁾ Die Reduktion auf eine vom Ganzen abgetrennte oder von Erkrankung bestimmte Sphäre und die Verabsolutierung solcher Sachverhalte - Hegels Geist, Feuerbachs Natur-Mensch, Nietzsches "nicht festgestelltes Tier", Heideggers Dasein und Selbstsein, Schelers Geist-Trieb-Dualismus - wird dem Menschen nicht gerecht. Buber hält solchen anthropologischen Verengungen entgegen, daß man nur durch die Beachtung des unverkürzten menschlichen Lebens und seiner Verflochtenheit in den Zusammenhang der ganzen Beziehungswirklichkeit seinem Wesen näherkomme. Die Phänomene des Geistes, der Natur und nicht zuletzt der Gemeinschaft gehören in den Betrachtungskreis hinein; a l l e Lebensverhältnisse, ob zu den Naturdingen, zum Mitmenschen oder zum Transzendenten, alle müssen in die Analysen einer philosophischen Anthropologie einbezogen werden.³⁾

"Das Problem der philosophischen Anthropologie ist das Problem einer spezifischen Ganzheit und ihres spezifischen Zusammenhangs."⁴⁾

Dies ist der eine Gesichtspunkt von Bubers anthropologischem Verständnis: der Ausgang einer Betrachtung des Menschen von der Ganzheit seiner "Wesensbeziehungen zum Seienden."⁵⁾

Unterstützung solcher Sicht findet sich bei Plessner⁶⁾, der sich auch gegen die Festlegung auf eine einseitige Betrachtungsart wendet und als Feld der Anthropologie den Menschen mit all seiner Vielfältigkeit und Unergründlichkeit in dieser Welt ansieht. Er lehnt die materialistischen, idealistischen und existentialistischen "Einseitigkeiten" ab, die dem Menschen "in Richtung auf e i n e Grunddimension...einen besonderen L e i t - A s p e k t" vorbehalten. So trennen

1) Das Problem des Menschen, S.156;

2) ebd. S. 94; 3) ebd. S.99;124f;

4) ebd. S. 87; 5) ebd. S. 159;

6) Helmuth Plessner, Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, a.a.O., S. 121.

Heidegger und Jaspers nach seiner Meinung den Wesensbereich vom Erfahrungsbereich und verfehlen die "Mehrdeutigkeit" der wirklichen Existenz.¹⁾

Auffällig ist die Parallele zwischen dem Denkansatz Hengstenbergs²⁾ und dem Bubers, wenn er als "belebendes und erhellendes Prinzip" einer Betrachtung des Menschen den "gelebten Kontakt mit Dingen, Menschen und letztlich den Gemeinschaften" ansieht.

Der zweite Gesichtspunkt in Bubers Verständnis anthropologischen Denkens ist die Betonung des Lebensaktes, in dem allein der Anthropologe zu Erkenntnissen kommt. Wer sich um die Erhellung des Menschseins bemüht, muß sich zuvor auf seine Personhaftigkeit besinnen.³⁾ Damit ist keine "Registrierung" und Erklärung einzelner Prozesse und Phänomene gemeint; vielmehr soll der Philosoph, der in seiner Person der Frage nach dem Wesen des Menschen nachgeht, aus der Ganzheit leben und auf die Ganzheit hinzielen, ohne seine Subjektivität "draußen" zu lassen, als Betroffener, der sich im Wirbel des Lebensaktes findet und nur noch "ist", um so zu anthropologischer Besinnung zu gelangen.

Philosophische Anthropologie bedeutet das Hineingehen der Person in die Wirklichkeit des "Dabeiseins".⁴⁾ Ihr Wahrheitsgehalt hat sich in der Konfrontation mit der menschlichen Realität stets der Probe zu unterziehen und damit den "tödlichen Ernst des Fragens nach dem Menschen"⁵⁾ zu beweisen.

1) Flessner, a.a.O., S. 122;

2) Hans Eduard Hengstenberg, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957, S.5; Hengstenberg mag Buber, auf den er mehrmals verweist, in seinem methodischen Ansatz verpflichtet sein, da er sowohl die Ganzheit des Menschen als auch den "lebendigen Bezug" des Menschen zum Mitseienden hervorhebt.

3) Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O., S.19ff;

4) Buber erklärt dies - in der Auseinandersetzung mit Scheler - am Beispiel des Schmerzes; sein Wesen sei nicht zu erkennen, indem der Geist sich "in eine Loge setze und das Schauspiel des Schmerzes als ein unwirkliches Beispiel betrachte.."; vielmehr solle der Geist sich "in die Tiefe dieses wirklichen Schmerzes" hineinwerfen, "Wohnung" in ihm nehmen - "und nun gibt sich ihm gleichsam der Schmerz selber in solcher Nähe zu erkennen." Vgl. Das Problem des Menschen, S. 144.

5) Ebd., S. 29.

II. Die Welt der "Beziehung"

1. Das Dialogische Prinzip als Seinsbestimmung des Menschen

Eine Ganzheits-Betrachtung, wie Buber sie vertritt, läßt jene Sicht nicht zu, die vom Menschen als einem Individuum ausgeht. Die individualistische Anthropologie, die sich lediglich auf das Selbst-Verhältnis des Menschen stützt und damit nur einen Teil von ihm erfaßt, "verzerrt" nach seiner Meinung die Wirklichkeit.¹⁾

Der Mensch - das war Bubers große Entdeckung - ist aber in seinem Wesen auf ein "Du" hingeordnet, und diese "Sonderdimension" definiert seine Stellung im Kosmos. Menschliches Sein ist ein Sein in Beziehung, in der allein es vollständig und wirklich wird und ist. Dem entspricht in einer erstaunlich aktuellen Weise das Wort Goethes: "Wer in sich recht ernstlich hinabsteigt, wird sich immer nur als Halfte finden..."²⁾

Die von Buber aufgezeigte Bindung des Menschen an ein Du ist kein religiöses oder moralisches Postulat, sondern eine Wesensbestimmung des Menschen. Menschliches Sein vollendet sich nicht in einem narzisstischen Umgang mit sich selbst; es ruht auf der Gegebenheit, daß der Mensch zwar "Ich" sagt, aber zugleich sein Gegenüber mit "Du" anredet und anreden muß. Dieses dialogische Denken von Ich und Du eröffnet einen neuen Horizont, der aufleuchten läßt, worin das Sein des Menschen gründet.

Das Bild der Ellipse mit ihrer aus der Zuordnung der zwei Schwerpunkte sich ergebenden Bedingtheit mag die Ich-Du-Anthropologie deuten, während der individualistischen Auffassung das Bild des in sich selbst zentrierten Wirkfeldes eines Kreises nahekommmt.

Rotenstreich³⁾ will in Bubers Ich-Du-Philosophie primär nicht eine Kennzeichnung der menschlichen Existenz sehen, sondern

-
- 1) Vgl. Das Problem des Menschen, S.160; Buber interpretiert den Hintergrund der individualistischen Anthropologie als den "imaginären" Versuch, das als Folge einer kosmisch-sozialen Heimlosigkeit dem modernen Menschen bewußt gewordene Ausgesetztsein und Isoliertsein zu "glorifizieren".
 - 2) Goethe, Maximen und Reflexionen, Werke Bd.XII, Hamburger Ausgabe, S.532;
 - 3) Nathan Rotenstreich, Some Problems in Buber's Dialogical Philosophy, in: Contemplations; Jerusalem 1958, S.120.

einen moralischen Ansatz zur Lösung der modernen mitmenschlichen Situation.¹⁾ Es ist fraglich, ob er ihm damit gerecht wird, denn Buber ist weder ein nur fordernder Moralist noch ein weltabgelöster Denker; er zeigt vielmehr auf eine Wirklichkeit hin, in all ihrer menschlich-bedeutsamen Relevanz. Wenn Buber sagt, daß philosophische Entdeckung nichts anderes sei als die "Aufdeckung eines durch den Schleier Verdeckten", so gibt er damit Rotenstreich eine Antwort; unter allem "moralischen" Gehalt liegt die ihn erst ermöglichende und tragende Seinsschicht.²⁾

Es gibt bei Dilthey die Kategorie des "Zusammenhangs"³⁾; wenn wir diesen Begriff von seinem lebensphilosophischen Hintergrund lösen und ihn auf die anthropologische Ebene stellen, so gewinnen wir damit ein Moment, das die Aneinanderbindung von Ich und Du beschreibt: es ist ein konstitutiver "Zusammenhang", der den Menschen mit dem Menschen verknüpft und das Fundament der neuen Auffassung bildet, in der Ich und Du die volle menschliche Wirklichkeit darstellen.

"Betrachtest du den Einzelnen an sich, dann siehst du vom Menschen gleichsam nur so viel wie wir vom Mond sehen; erst der Mensch mit dem Menschen ist ein rundes Bild.... Betrachte den Menschen mit dem Menschen, und du siehst jeweils die dynamische Zweiheit, die das Menschenwesen ist, zusammen..."⁴⁾

Die Ich-Du-Beziehung ist kein Produkt historischer Entwicklung; sie ist "so alt..wie der Mensch"⁵⁾, und darum kann man aus ihr auch nicht entlassen werden. Die Hinordnung auf den Mitmenschen ist seinsmäßig da, und es wäre unangemessen zu fragen, ob man sie habe oder nicht habe; es gibt nur die Alternative, ob man ihr gerecht wird oder ob man sie verfehlt.

1) Im Original: "...that Buber placed the main emphasis on the relationship between I and Thou primarily not because of a metaphysical analysis of the characteristic features of human existence, but rather because of his moral considerations. He saw in the establishment of relationship based on the I and Thou idea the hint towards the solution of the human and moral predicament in the modern era."

2) Vgl. Das Problem des Menschen, S. 128; Landauer hat schon 1913 gesagt, es sei Buber immer darum gegangen, "Seiendes, Verschüttetes, Unterirdisches" wieder heraufzuholen; in: Der werdende Mensch, a.a.O., S.244;

3) Gesammelte Schriften, VI.Band, a.a.O., S.195;232f; "In allem Geistigen finden wir Zusammenhang; so ist Zusammenhang eine Kategorie, die aus dem Leben entspringt."

4) Das Problem des Menschen, S. 170;

5) Vgl. Dialogisches Leben, a.a.O., S. 9.

V.v.Weizsäcker, der im Denkkreis Bubers steht, bestätigt diesen Aspekt der konstitutiven Bindung des Menschen an den Menschen:¹⁾

"Vielmehr ist die Person wesensmäßig und ursprünglich für andere..., und es ist irrtümlich zu glauben, dieses für andere, diese Bindung sei ein besonderer Akt, der sein kann oder auch nicht sein kann... Wir können diese Zuwendung und diese Bindung überhaupt nicht erzeugen, sondern nur verändern, umformen."

Es ist die "Blindheit der Neuzeit für alles Du"²⁾, die die Tragweite des dialogischen Denkens nicht voll erfaßt, weil die ichzentrierte Grundhaltung des modernen Menschen die Annahme des ganzen Bedeutungsgehaltes dieser Erkenntnis verstellt. Um das eigentlich Neue zu fassen, muß das Bewußtsein eine "Weltachsendrehung"³⁾ vornehmen, in der aus dem Ich als Individuum in einem ursprünglichen Verständnis das Ich eines Du wird. Der Selbstkreis des Ich geht dabei in den Raum des "Zwischen" ein, der ontologische Bedeutsamkeit besitzt.⁴⁾ Heim⁵⁾ hat die Du-Entdeckung "ein elementares Ereignis" genannt und in ihr die Wendung zu einem "zweiten Neuanfang des europäischen Denkens" gesehen.

Buber wählt zur Kennzeichnung der grundlegenden Zuordnung des Menschen zum Mitmenschen, des Ich zum Du, das Wort "Beziehung".⁶⁾ Im üblichen Verständnis meint "Beziehung" irgendeine Weise von Verbindung und Zusammenhang zwischen zwei oder mehreren Positionen. Die ursprünglichen Bedeutungselemente "spannen", "bewegen"⁷⁾ gehören auch in das Zueinander von Ich und Du, wo Kraft und Gegenkraft auf sich wechselseitig verweisen.⁸⁾ Die von Buber gemeinte Dynamik und der Anspruch der Beziehung gehen aus dieser Umschreibung zunächst nicht hervor; das Wort ist primär Ausdruck für formale Zusammenhänge und darum auch in der Soziologie entsprechend angewandt.⁹⁾ Wenn man in Bubers Gedankenwelt eindringt, füllt

- 1) Viktor von Weizsäcker, Menschenführung, Göttingen 1955, S.54
- 2) Eugen Rosenstock-Huussy, Soziologie II, Stuttgart 1958, S.457;
- 3) Buber, Ich und Du, S.99; der Begriff dürfte von Simmel übernommen sein, der von einer "Achsendrehung zwischen Leben und Idee" spricht; vgl. Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel, München u. Leipzig 1918, S.26; 38; 89;
- 4) Buber, Die Schriften..., S.276; 5) a.a.O., S. 405f;
- 6) Rosenzweig hat es das "inkongruenteste Wort" genannt; vgl. Briefe, a.a.O., S.444; 7) Kluge/Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1953, S.74f; 901;
- 8) Löwith (a.a.O., S.59ff;) bevorzugt den Ausdruck "Verhältnis", da er dem Gegenseitigkeitscharakter eher entspreche;
- 9) Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I, Tübingen 1921, S.13; Leopold von Wiese, Die Tafel menschlicher Beziehungen in: Kölner Vj.hefte f. Soziologie, 3. Jg., München/Leipzig 1923 S. 250-263.

es sich aber mit seiner ganzen Bedeutung.

Buber nennt Ich-Du ein "Grundwort";¹⁾ daraus ist zu ersehen, daß es sich dabei nicht um eine nur akzidentelle Aussage handelt, sondern um den entscheidenden Hinweis auf eine Ur-Wirklichkeit, die vom Menschsein nicht zu lösen ist; "Grund", "gründen" bezeichnen ja das Fundament und den Prozeß des Ins-Leben-rufens. So ist Ich-Du ein "anthropologischer Eigenbestand", der die Kategorie des Menschen konstituiert und die "Ontologie des Zwischenmenschlichen" trägt.²⁾ Nur darum erkennt Buber der Sphäre Ich-Du das Attribut "Prinzip" zu³⁾, Prinzip im ursprünglichen Sinn als Anfang der menschlichen Wirklichkeit, nicht als Maxime oder Norm wie im Bereich der Moral.⁴⁾ Buber sagt:⁵⁾

"Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; das e i n g e b o r e n e D u."

In diesem Satz ist am stärksten Bubers ontologisch-anthropologisches Verständnis der Ich-Du-Beziehung enthalten. Danach ist "Beziehung" eine Umschreibung für die Seinsweise des Menschen; sie ist als Anlage, als Verfassung zur Realisierung einer Ur-Gegebenheit bereit; sie ist die innere Prägegestalt des Menschen, die das wirkliche Menschsein umgreift; sie ist das Vor-Bild eines noch zu Verwirklichenden, vor aller zeitlichen Entwicklung als Apriori im Grund des Menschen angelegt.⁶⁾

Wenn Buber vom "eingeborenen Du" spricht, so ist der äußerste anthropologische Bedeutungsgehalt gemeint: die Fähigkeit des Du-Sagens ruht in der Seinsstruktur des Menschen; sie ist angeboren, ererbt, eine Mitgift der Schöpfung. Nicht der Mensch hat die Beziehung "entdeckt" - wie es bei allem Zweckmäßigkeitssgerede von der "Partnerschaft" oder der "Mitmenschlichkeit" häufig erscheinen mag -; der Zugang zur Beziehung in ihrer ganzen Wahrheit steht im Zusammenhang der Schöpfungswirklichkeit, das Zueinander der Menschen ist vorgegeben.⁷⁾

-
- 1) Vgl. Ich und Du, a.a.O., S.7f; 2) Vgl. Die Schriften..., S. 237; 276; 3) Akzentuiert im Titel: Die Schriften über das Dialogische Prinzip;
4) Vgl. Reden über Erziehung, S.46; Die Schriften..., S.150;
5) Ich und Du, S.22; 31; Sperrung bei Buber kursiv;
6) "Im Anfang" meint nicht "Anfang in der Zeit", sondern den "Grund" der Seinskategorie; vgl. Urdistanz und Beziehung, a.a.O., S. 9f; 15;
7) Vgl. auch: Die Schriften..., S. 207; 217.

Klar zu erkennen ist das in dem Wort Bubers: "Wir sind miteinander erschaffen und auf ein Miteinander zu."¹⁾

Das "eingeborene Du" als Grunddisposition des Menschen verweist zugleich auf den naturhaften Bereich, auf die naturhafte Verbundenheit des Kindes im vorgeburtlichen Stadium, deren leibhaftige Wechselwirkung und deren unmittelbares Gegenüber zum All der erwachenden Person das "geheime Wunschbild" einer neuen Verbundenheit mitteilt.²⁾

Vor diesem Hintergrund ist auch Bubers Wort vom "Trieb nach Verbundenheit" zu verstehen;³⁾ nicht instinkthafter Drang ist gemeint, vielmehr das "Beziehungsstreben" einer personalen Grundintention, die sich auf die Kommunikation mit dem Du richtet, "Trieb" als untergründiges Anknüpfen an das verlorengegangene Wissen von einer vollen Seinsbeziehung.⁴⁾

Die Beziehung zu den Menschen ist ein Tausch mit der vorgängigen naturhaften Verbundenheit, ein Vorgang, der nicht abrupt geschieht, sondern als handelndes Erschließen in Wechselwirkung und Auseinandersetzung. Das eingeborene Beziehungsstreben wirkt sich beim Kind, im Sinne einer "unerendlichen Sehnsucht"⁵⁾, so aus, daß es sich alles zum "Du" machen möchte, und in diesem Kraftfeld baut sich die kindliche Person auf. Dieses erste Ausgreifen, das verborgen wirkende Verlangen nach dem Du und das allmahliche "vor-ichhafte" Realisieren von Beziehungen, kann von unserem Bewußtsein nicht mitvollzogen werden. Das eingeborene Du bildet aber den Grund jeder verwirklichten Beziehung.

1) Die Schriften..., a.a.O., S. 204.

Ähnlich Eugen Rosenstock-Huessy (Der Atem des Geistes, Frankfurt/M. 1950, S. 164): "Wir sind in Korrespondenz zum Menschen erschaffen."

Nicolai Hartmann (Ethik, Berlin und Leipzig 1926, S. 414) macht, wenn auch vor einem andern Hintergrund und nicht in ebensolchem konstitutiven Sinn, auf die "prinzipielle apriorische Einstellung der Gesinnung auf die Person des Anderen" aufmerksam.

2) Ich und Du, a.a.O., S. 28. Buber nennt ein Wort der jüdischen Mythensprache, daß der Mensch im Mutterleib das All wisse, es aber in der Geburt vergesse; ebd. S. 29. Hengstenberg (a.a.O., S. 186ff.) bezieht sich auf dieses Wort und spricht in ähnlichem Zusammenhang von einem "vorgängigen Bezug" des Geistes zur "Allheit des Seienden", auf dem die spätere Einzelbewegung des Geistes aufbaue.

3) Reden über Erziehung, a.a.O., S. 19.

4) Vgl. auch das Kapitel "Urerinnerung" in Bubers Schrift "Zwiesprache", in: Die Schriften..., a.a.O., S. 125ff.

5) Gustav Siewerth, Metaphysik der Kindheit, Einsiedeln 1957, S. 134.

"Die erlebten Beziehungen sind Realisierungen des eingeborenen Du am Begegnenden; daß dieses als Gegenüber gefaßt, in der Ausschließlichkeit aufgenommen, endlich mit dem Grundwort angesprochen werden kann, ist im Apriori der Beziehung begründet."¹⁾

Eine aufschlußreiche Parallele ergibt sich, wenn man die Forschungen Portmanns²⁾ über das "extrauterine Frühjahr" des Kindes mit dem "eingeborenen Du" Bubers in Verbindung bringt. Portmann stellte auf dem Wege des Studiums vergleichender biologischer Entwicklungsgeschichte fest, daß das Menschenkind nach Beendigung des ersten Lebensjahres den "Ausbildungsgrad" eines entsprechenden Säugetieres menschenartiger Organisation erreicht hat, den dieses von vornherein mitbringt. Der Mensch, physiologisch eine "Frühgeburt", entwickelt in diesem ersten Jahre die Elemente artgemäßer Haltung, Bewegung und Sprache, in einem strengen Abhängigkeitsverhältnis zur menschlichen Mitwelt, und es geschehen so die entscheidenden Ansätze zum "Weltbau der Person" (Buber). Die sich in diesem Frühstadium anbahnenden Grundstrukturen können nur aus dem Gegenüber zum mitmenschlichen Du erwachsen, und so äußert sich das "Apriori der Beziehung" bereits grundlegend in dem, biologisch gesehen, noch zur Schwangerschaft gehörenden Frühjahr des Kindes. Die Biologie bestätigt hier die philosophische Anthropologie; beide Disziplinen verweisen auf die seinsmäßige Hinordnung des Menschen zum Mitmenschen. Portmanns Erkenntnisse sind ein Äquivalent zu Bubers Deutung:³⁾

"Die Entwicklung der Seele des Kindes hängt unauflösbar zusammen mit der des Verlangens nach dem Du..."

Die Ich-Du-Beziehung wurzelt, das ist unser erstes Ergebnis, in einem fundamentalen Sinn in der Struktur des Menschen. Menschsein bedeutet nicht das Fürsichsein von Individuen, sondern ist ursprüngliche Verbundenheit des Menschen mit dem Menschen. Das führt zur Konsequenz einer Revision unserer bisherigen Auffassungen, sowohl in Hinsicht auf den einzelnen Menschen wie auf die Gemeinschaft. Buber, der keine "Definition" des Menschen gibt, charakterisiert seinen anthropologischen Standort zusammenfassend so:⁴⁾

1) Ich und Du, a.a.O., S. 31.

2) Adolf Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1944.

3) Ich und Du, S. 32. Ob "Kontakttrieb" und "Urhebertrieb", wie Buber meint, Auswirkungen des eingeborenen Du sind, muß hier offen bleiben; vgl. ebd. S. 31; Reden über Erz., S. 14f.

4) Das Problem des Menschen, a.a.O., S. 170.

"Wir mögen der Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, näher kommen, wenn wir ihn als das Wesen verstehen lernen, in dessen Dialogik, in dessen gegenseitig präsentem Zu-zweien-sein sich die Begegnung des Einen mit dem Anderen jeweils verwirklicht und erkennt."

Bestätigung und Unterstützung der dialogischen Angewiesenheit von Ich und Du findet man bei Rosenstock-Huessy, Löwith, Barth und Guardini. Schon 1916 hat Rosenstock seine "Grammatik der Seele" entworfen, mit der er über die Einsicht in das innere "Wort-Gefüge" die Struktur des Menschen zu erhellen unternommen hat.¹⁾ Sein gesamtes denkerisches Werk kreist seitdem um diese Problematik. Die Sprache ist für ihn der entscheidende Ausweis mitmenschlicher Gegenseitigkeit: Das Sprechen verwandelt "Menschen in Mitmenschen".²⁾ Nur als Partner, nur in gegenseitigem Einvernehmen haben wir Bewußtsein,³⁾ und nur über das Angesprochenwerden kommt der Mensch zu sich selbst. "Geist ist gemeinsamer Atem,"⁴⁾ aber diese "Einheit zwischen Sprecher und Hörer"⁵⁾ ist durch die entscheidende Reihenfolge "Du-Ich" gekennzeichnet.⁶⁾ Ein jeder Mensch muß zuvor "Du" heißen, bevor er "Ich" wird.

Löwiths Beitrag kommt von der phänomenologischen Seite. Er analysiert den Strukturzusammenhang des menschlichen Miteinander, um ein "grundlegendes Verständnis für den 'Sinn' des menschlichen Daseins überhaupt" zu gewinnen.⁷⁾ So weist Löwith nach, daß die Ausdrücke "Welt" und "Leben" in sich eine mitmenschliche Komponente enthalten; daß der Name ebenso wie die Zweckmäßigkeit der Dinge von der zugehörigen Mitwelt künden; daß die "Als-Bestimmtheit" den Rollencharakter jedes einzelnen Menschen als eines bestimmten Mitmenschen kennzeichnet. Der Mensch ist immer Ich eines Du und darum Mitmensch.

-
- 1) Eugen Rosenstock, Angewandte Seelenkunde, Darmstadt 1924, S. 24-38.
 - 2) Eugen Rosenstock-Huessy, Der Atem des Geistes, Frankfurt a.M. 1950, S. 98.
 - 3) Ders., Das Geheimnis der Universität. Wider den Verfall von Zeitsinn und Sprachkraft, Stuttgart 1958, S. 140.
 - 4) Ders., Der Atem des Geistes, a.a.O., S. 33. Vgl. auch vom selben Autor: Der unbezahlbare Mensch, Berlin 1955, S. 140.
 - 5) Ders., Soziologie, I. Band: Die Übermacht der Räume, Stuttgart 1956, S. 142.
 - 6) Ders., Angewandte Seelenkunde, a.a.O., S. 35. Vgl. außerdem: Zurück in das Wagnis der Sprache, Berlin 1957, und: Heilskraft und Wahrheit, Stuttgart 1952.
 - 7) Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, a.a.O., S. 14-126.

Barth¹⁾, der wie die übrigen dialogischen Denker nach der "Grundform der Menschlichkeit" fragt, setzt theologisch an und leitet das Wesen des Menschen aus der Menschlichkeit Jesu ab.²⁾ Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, daß er im Dualis die Grundform sieht; das "Zusammensein mit dem andern Menschen"³⁾ konstituiert die Menschlichkeit. Der Mitmensch gehört so fraglos in das volle Bild dieser Humanität hinein, daß schon der bloße Denkversuch, ihn herauszunehmen, un-menschlich wäre.

"Wer den Menschen für sich und also ohne Mitmenschen sieht, der sieht ihn gar nicht. Wer den Menschen im Gegensatz oder auch nur in Neutralität zu seinen Mitmenschen sieht, der sieht ihn gar nicht. Auch wer des Menschen Menschlichkeit erst nachträglich, nur sekundär, nur in beiläufiger Ergänzung dadurch bestimmt sieht, daß er nicht allein, sondern⁴⁾ mit seinem Mitmenschen existiert, sieht ihn gar nicht."⁴⁾

Da es in dieser Hinsicht für Barth weder Wahl noch Ausnahme gibt, nennt er das Miteinandersein der Menschen, die Zweisamkeit, eine "primitive Tatsächlichkeit."⁵⁾

Guardini⁶⁾ geht von seinem Personbegriff aus. Das Personsein ist mit dem Menschen bereits gegeben, der ein "gestaltetes, in Innerlichkeit begründetes, geistig bestimmtes und schaffendes Wesen" ist.⁷⁾ Personsein ist aber nur "sinnvoll", wenn die Begegnung mit anderen Personen möglich ist, und Guardini findet die "ontologische Tatsache" vor, "daß es grundsätzlich die Person in der Einzigkeit nicht gibt."⁸⁾

In der jeweiligen Beziehung zu einem Du "aktuiert" sich die Person; sie ist in ihrem Grunde auf die Begegnung hin angelegt. Der stärkere Akzent scheint bei Guardini im Gegensatz zu Buber, der vom Du ausgeht, auf der Ich-Person zu liegen, die sich zu verwirklichen hat; das Dialogische als Grundform menschlichen Seins ist jedoch anerkannt.

1) Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, III.Band, 2.Teil, (Die Lehre von der Schöpfung), Zürich 1948, S.264-329.

2) a.a.O., S. 266; 269.

3) a.a.O., S. 290f.

4) a.a.O., S. 270.

5) a.a.O., S. 317.

6) Romano Guardini, Welt und Person, 4.Aufl., Würzburg 1955.

7) a.a.O., S. 121.

8) a.a.O., S. 138.

2. Urdistanz und Beziehung

Die Betonung der anthropologisch vorgegebenen Bindung an das mitmenschliche Du wirft die Frage auf, ob Buber diese Gerichtetheit als so ausschließlich versteht, daß das Selbstsein der je eigenen Person in Gefahr käme, verloren zu gehen. Ist die "Notwendigkeit des Du für das Ich" (Feuerbach) derart, daß der Mensch nur in der verwirklichten Beziehung als Ich und Person existieren kann - oder liegt das Geheimnis darin, daß der Mensch zugleich abhängig und unabhängig ist und daß ein Du ebenso zu ihm gehört wie er unantastbares Ich ist?

Wir suchen in der Schrift Bubers eine Antwort, die er "um der im höchsten Sinn aktuellen Wichtigkeit des Gegenstandes willen" vorzeitig veröffentlichte und deren Titel "Urdistanz und Beziehung" diese Problematik kennzeichnet und erhellt.¹⁾ Die Beziehung ist nach den Darlegungen Bubers nur die eine Hälfte eines "Doppelprinzips", das den "Grund" des Menschseins erklärt; vor dem "Inbeziehungtreten" steht als Voraussetzung eine Bewegung, die er "Urdistanzierung" nennt.²⁾ Ausgehend von der Überlegung, daß nur zu einem selbständigen und abgerückten Seienden eine Beziehung überhaupt möglich ist, sieht Buber den Menschen als befähigt, im Distanzierungsakt nicht nur den ihn umgebenden Seinsraum als "Welt", sondern jedes Glied der menschlichen Mit-Welt zu seinem Gegenüber machen zu können.³⁾ Der Mitmensch wird in diesem Prozeß zunächst "der Andere", aber der polare Spannungsraum für eine Beziehung ist geschaffen.

Die Fähigkeit zum Distanzieren besagt, daß der Mensch von sich als Ich weiß, denn "Ich" heißt: sich von der menschlichen Mitwelt, von einem möglichen Du abgerückt zu sehen, weil man seine Selbständigkeit erfahren hat. Die "fundamentale Tatsächlichkeit der Urdistanz"⁴⁾ enthält darum mehr, als Buber in seiner kleinen Schrift direkt ausspricht, obwohl es impliziert; sie ist mehr als die Potenz, die Umwelt und Mitwelt sich gegenüberstellen zu können, nämlich der Aus-

1) Vgl. das Vorwort von "Urdistanz und Beziehung", a.a.O.

2) a.a.O., S. Ioff.

3) a.a.O., S. 33.

4) a.a.O., S. 21. Der Begriff der "Urdistanz" wird im folgenden in diesem zweiten, erweiterten Sinn verstanden.

druck der Einmaligkeit, Unverwechselbarkeit und der im letzten nicht zu fassenden Seinsstruktur des Menschen. Wer zum Distanzieren befähigt ist, rückt nicht nur den "Anderen" von sich ab, sondern sieht sich selbst im Raum der "Eigenheit"¹⁾, wo das Ich von keiner anderen Instanz "besessen" werden kann, wo es aus eigener Gestalt und eigener Innerlichkeit lebt. Wir dürfen darum mit Recht den Begriff der Urdistanz zur Umschreibung der Eigenheit des Menschen verwenden.

Es ist für diesen Zusammenhang nicht unwichtig, Bubers Personbegriff zu erläutern. Während Guardini²⁾ die Person als Dynamis und Sein, als Akt und Gestalt begreift und einen aktualistischen Personalismus, für den es die Person als Ruhend-Seiendes nicht gibt, ablehnt, sieht Buber das eigentliche Personsein davon abhängig, ob und wie das Grundwort Ich-Du gesprochen wird. In der Zwiesprache wird der Mensch "aus einem Individuum zur Person".³⁾ Buber unterscheidet das "Geschöpf" von der "Person".⁴⁾ Das Geschöpfsein ist "konstitutiv und beständig", das Personsein "gnadenhaft und unvorhersehbar". Er vergleicht jenes mit dem "Grundwasser" und meint damit die Fruchtbarkeit und Tragekraft des göttlichen Elements im Menschen; die zweite Art sieht er dem "Regen" ähnlich. Es ist wohl nicht zuletzt auf Bubers Betonung des Entscheidungs- und Tatgedankens zurückzuführen, daß er das Personsein an die Verwirklichung bindet. So sagt er:⁵⁾

"Der Mensch ist um so personhafter, je stärker in der menschlichen Zwiefalt seines Ich das des Grundworts Ich-Du ist."

Die Person ist, so darf man Buber verstehen, verwirklichtes Geschöpfsein, und damit sind die beiden Komponenten von Guardinis Personbegriff, Sein und Dynamis, getroffen.

Überträgt man dieses Verständnis auf das Doppelprinzip Bubers, so liegt es nahe, das Geschöpfsein der Urdistanz und das Personsein der Beziehung zuzuordnen. Das ist aber nur zum Teil richtig. Zwar aktualisiert sich der Mensch in der Bezie-

1) Vgl. Franz Rosenzweig (Stern der Erlösung, a.a.O., S.85), der diesen Begriff zur Kennzeichnung des Selbst in Abhebung von dem Begriff der Individualität gebraucht.

2) Romano Guardini, Welt und Person, a.a.O., S. 137.

3) Vgl. Buber, Zwiesprache, in: Die Schriften..., a.a.O., S. 155.

4) Die Chassidische Botschaft, a.a.O., S. 169f.

5) Ich und Du, in: Die Schriften..., a.a.O., S. 68.

hung als Person, zugleich aber gilt sie als die Voraussetzung, als der "unaufhebbare Grund"¹⁾ für den Eintritt in die Beziehung. Damit verweist das Personsein auch auf die Urdistanz, denn man muß "den Ausgangsort innehaben" und "bei sich gewesen sein"²⁾, um zu einem Du ausgehen zu können. So durchdringen sich Geschöpfsein und Personsein des Menschen und bilden auch bei Buber, als Sein und Akt, die beiden Elemente eines weiteren Personbegriffs.

Personhaftigkeit und Urdistanz heißt: Es gibt nicht nur die Richtung auf den anderen Menschen, sondern auch das Verhältnis zu sich selbst. Der Mensch muß sich als Person wollen, da er sonst beziehungsunfähig wäre. Diese "Richtung auf die Person"³⁾ geht aus der jedem Menschen eingepflanzten "Ahnung des Wesens" hervor, "das mit ihm...vorgebildet und das zu vollenden, das zu werden ihm zugemutet und zugetraut ist."⁴⁾

Es ist wichtig, dieses Selbstverhältnis hervorzuheben, da man bei nur oberflächlicher Betrachtung der Schriften Bubers über der Akzentuierung der Du-Beziehung die Eigenheit des Ich und das Beisichsein übersehen könnte. Urdistanz und Beziehung bilden die beiden Seiten der menschlichen Wirklichkeit. Das spröde Wort von der Urdistanz lenkt den Blick auf die ganze Bedeutung des Selbst und verweist auf die ontologische Grenze zwischen Ich und Du.

In diesem abgewandelten Sinne ist der personhafte Mensch immer auch ein "Einzelner"⁵⁾, dessen "Einzigkeit" unwiederholbar und auf die Verwirklichung einer einmaligen Seinsintention hin angelegt ist. Auch in der erfüllten Beziehung bleibt eine "letzte, unaufhebbare Distanz"⁶⁾, die dem Menschen ein vollkommenes Erkennen und Erkanntwerden versagt.⁷⁾

1) Vgl. Die Schriften..., a.a.O., S. 253.

2) Vgl. a.a.O., S. 155.

3) Buber, Bilder von Gut und Böse, Köln und Olten² 1953, S. 109.

4) a.a.O., S. 97. Buber will den aristotelischen Entelechiebegriff nicht nur individuationsmäßig gelten lassen, sondern ihn als "Schöpfungssinn des menschlichen Daseins" verstanden wissen. Vgl. Die Schriften..., a.a.O., S. 277.

5) Vgl. Bubers Auseinandersetzung mit diesem Begriff Kierkegaards, in: Die Schriften..., S. 226ff.
Buber verweist auch auf den chassidischen Gedanken von der "Einzigkeit und Unersetzlichkeit jeder Menschenseele"; vgl. Die Chassidische Botschaft, a.a.O., S. 192.

6) Vgl. Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, S. 7.

7) Vgl. auch Die Schriften..., S. 101.

Wenn Ich und Du - auch - von dieser Urdistanz bestimmt sind, so ergibt sich, daß weder der einen noch der anderen Seite eine ontologische "Vorherrschaft" zukommt; Ich und Du stehen sich vielmehr als ebenbürtige Wirkzentren gegenüber.¹⁾

Das Moment der Urdistanz, so wie es hier als Ausdruck der Eigenheit des Ich verstanden wird, hat jedoch in sich keinen Selbstzweck; darum ist zu fragen, welcher Sinn in dem Verhalten des Menschen zum eigenen Selbst liegt.

Für Buber ist der Mensch von Natur aus richtungslos, "ein Wagnis des Lebens, undeterminiert und ungefestigt"; das bedeutet: er muß aus dem Zustand bloßer Möglichkeit, aus der Gefahr richtungslosen Wirbels heraus und zur Gerichtetheit seiner Kräfte finden.²⁾ Der Mensch verspürt selbst ein fundamentales Ungenügen an der Diskrepanz zwischen Seinsintention und Richtungslosigkeit und an der Beschränkung auf den Raum der Individuation. Darum fordert das "Verlangen nach der vollkommenen Relation"³⁾ die Beziehung zum Du. Das Verhältnis zum eigenen Selbst ist der Ansatz zur Bindung der Kräfte und Richtung auf die Seinsintention. Der Weg geht über die geeinte und damit beziehungsfähige Person zum Du.

Auch so bedingen sich Urdistanz und Beziehung: niemand ist Person für sich, sondern jeder Mensch ist in der Durchformung des Eigenraumes auf die Verwirklichung in der Beziehung gerichtet. Zu erwähnen ist aber, daß nach Bubers Meinung kein Parallelismus zwischen den beiden Bewegungen des Doppelprinzips besteht, daß demnach die zweite Bewegung nicht ohne weiteres aus der ersten hervorgeht.⁴⁾ Der Eintritt in die Beziehung unterliegt der freien Entscheidung des Menschen, und die Urdistanz ist lediglich eine Bedingung für sie, löst sie aber nicht aus. Das Verschließen vor dem Du oder die Hinwendung zur Beziehung bedeuten Verfehlen oder Verwirklichen des Vorgegebenen, beides steht aber ganz im Zeichen der Freiheit.

Wenn Plessner⁵⁾ als die beiden Grundkräfte des seelischen Lebens den "Drang nach Offenbarung" und den "Drang nach Ver-

1) Darum ist es richtig, wenn Karl Löwith (Das Individuum..., a.a.O., S.128f; 133f.) in der Auseinandersetzung mit Ebner und Gogarten sich von deren Auffassung einer "primären und autoritativen Bedeutung" des Du für das Ich distanzisiert und die "anthropologische Ebenbürtigkeit" von Ich und Du hervorhebt. 2) Vgl. Bilder von Gut und Böse, S.103ff.

3) Vgl. Der Mensch und sein Gebild, a.a.O., S. 46.

4) Vgl. Urdistanz und Beziehung, a.a.O., S. 20.

5) Helmuth Plessner, Grenzen der Gemeinschaft, Bonn 1924, S.58ff.

haltung" nennt, so verweist dieser Gedankengang auf Bubers Doppelprinzip. Nach Plessner will die menschliche Seele "gesehen und gewürdigt" werden, während sie sich andererseits zurückzieht, um nicht getroffen zu sein. Sie verlangt nach Berührung und flieht dennoch vor ihr als Ausdruck des "Noli me tangere Charakters alles Psychischen".¹⁾ Der "Drang nach Offenbarung" kann Bubers Beziehungsstreben zugeordnet werden, während der "Drang nach Verhaltung" in den Zusammenhang der Urdistanz gehört. Und wenn Plessner sagt: "Wir bedürfen... der Stauung, um Gefälle zu haben...",²⁾ so ist das eine aufschlußreiche Erläuterung des Bedingungsverhältnisses zwischen Urdistanz und Beziehung.³⁾

Zu Beginn war die Frage gestellt worden, ob das Geheimnis des Menschen in dem Zugleich von Abhängigkeit und Unabhängigkeit zu finden sei. Das Doppelprinzip "Urdistanz und Beziehung" hat uns die Antwort gegeben. Das "und" bildet hier wie auch in der Ich-Du-Formel das Bindeglied; es ist, um es mit einem Wort Rosenzweigs zu sagen, das "gestaltende Und"⁴⁾, das die aus dieser Doppelheit scheinbar aufspringende Antinomie bewältigt und das Entweder-Oder-Denken des Menschen klärt, das einerseits nur eine ausschließliche Hinwendung zum Du für möglich hält, andererseits das abgehobene Selbstsein des Ich will. Bubers Lösung setzt damit an, daß nach seiner Auffassung im wirklichen Leben, in der ausgetragenen Situation die Paradoxie aufgefangen wird - "ich muß beide in einem zu leben auf mich nehmen, und gelebt sind sie eins."⁵⁾

Zwischen Ich und Du besteht die Abhängigkeit der anthropologischen Zuordnung und zugleich die Unabhängigkeit der Urdistanz.⁶⁾ Ich u n d Du ist die volle menschliche Wirklichkeit: ein selbständiges, ungeteiltes Ich u n d ein ganzes, selbständiges Du - verbunden durch die Sphäre des Zwischen. Urdistanz heißt: reales Gegenüberstehen eigenständiger und in sich ruhender Menschen; Beziehung heißt: Verwirklichung einer personhaften Seinsintention durch die Hinwendung zum

1) Plessner, a.a.O., S. 77. 2) Ebd., S. 83.

3) Vgl. auch Ferdinand Ebner (Wort und Liebe, hrsg.v.Hildegard Jone, Regensburg 1935, S.58): "Die Liebe lebt von ihrer Distanz zum Objekt, obwohl es als Streben in aller Liebe liegt, diese Distanz zu überwinden."

4) Vgl. Der Stern der Erlösung, a.a.O., S. 83.

5) Die Schriften..., a.a.O., S. 98.

6) In seinem Buch "Pfade in Utopia" (Heidelberg 1950, S. 235) spricht Buber vom Bilden einer Welt aus "von einander zugleich abhängigen und unabhängigen Personen."

Du. Es gibt kein Verlieren des einen an den andern; das Eigensein bleibt unaufhebbar. Die Urdistanz stiftet die menschliche Situation, die Beziehung ermöglicht das Menschwerden in ihr, "Gabe und Befugnis."¹⁾

Es ist kein Zufall, daß Buber sich entschieden gegen Heideggers Deutung des menschlichen Selbstverhältnisses wendet.²⁾ Er interpretiert dessen "Dasein" als "monologisches Dasein", als "Bei-sich-bleiben", da der Mensch, ein "abgeschnürtes Geistwesen", nur im Umgang mit sich selbst als der allein wesentlichen Beziehung sich zu vollenden meint. Die "Entschlossenheit" zum Selbstsein bestimmt den Menschen Heideggers, während Buber sagt, daß die menschliche Seele am Umgang mit sich selbst kein Genüge finde. Darum lehnt er dessen Beschränkung auf das Selbstverhältnis als einer Abstraktion vom wirklichen Leben ab. "Das Selbst Heideggers ist ein geschlossenes System." Damit wird die "Eigentlichkeit" des Menschen - um sie auf Bubers Doppelprinzip zu beziehen - auf den Raum der Urdistanz eingeengt.

Man könnte meinen, daß Bubers Kritik Heidegger nicht gerecht werde, etwa wenn dieser sagt: "Die Welt des Daseins ist Mitwelt"³⁾ - "Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat."⁴⁾ Aber Heideggers "Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein"⁵⁾ hat nicht den Charakter einer wirklichen Wesensbeziehung, in der der Mensch sein volles Selbst fände. Das bestätigt auch Löwith,⁶⁾ der sagt, Heidegger kenne zwar eine zweite Person, aber nur in der Form eines "Anderen", nicht als Partner, als Du; das "Mitsein" bedeute kein "Miteinandersein". Damit ist der Mensch Heideggers, der in sich allein das ganze Wesen des Menschen zu haben meint, der nicht in der Doppelheit von Urdistanz und Beziehung existiert, von Buber als "unwirklich" gekennzeichnet.

1) Vgl. Urdistanz und Beziehung, a.a.O., S. 24; 19.

2) Vgl. Bubers ausführliche Auseinandersetzung mit Heidegger in: Das Problem des Menschen, a.a.O., S. 94-126.

3) Martin Heidegger, Sein und Zeit, 8. Aufl. Tübingen 1957, S. 118.

4) Ebd., S. 121.

5) Ebd., S. 124.

6) Karl Löwith, Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu 'Sein und Zeit', in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band XII, Meisenheim 1958, S. 161-187. Löwiths Hinweis auf den zeitgeschichtlichen Zusammenhang des Denkens von Heidegger und Rosenzweig ist aufschlußreich.

3. Das Grundwort "Ich-Du"

Hermann Cohen, der mit seinem Nachlaßwerk¹⁾ einen bis heute viel zu wenig beachteten Beitrag zur "Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen"²⁾ geleistet hat, sagt dort: "Man hält gewöhnlich dasjenige für selbstverständlich, was das eigentlich Neue ist."³⁾ Das mag auf manchen Leser zutreffen, der auf Bubers Formel "Ich und Du" stößt. Unzählige Male spricht jeder Mensch diese Worte aus, ohne zugleich auch die Bedeutungsfülle der Einzelworte, des Wortpaares zu meinen. Die Umschreibung "Ich und Du" birgt in ihrer Einfachheit, hinter der das fundamentale anthropologische Element dieser Figur leicht übersehen werden kann, Bubers Philosophie der Dialogik. Ich-Du ist ein Grundwort, und wer es mit seinem ganzen Wesen spricht, tritt in die Beziehung ein und realisiert das "eingeborene Du". Im Du-Sagen gelangt der Mensch an die "Wiege des Wirklichen Lebens"⁴⁾ und ist, anthropologisch gesehen, jetzt erst eigentlich existent.

Diese "unerhörte" Betonung der Hinwendung zum Mitmenschen deckt nicht nur Bubers Achtung vor der Würde des Menschen auf und weist nicht nur auf die "Zauberfülle des Miteinanderseins"⁵⁾ hin, sondern ist Ausdruck der aus dem Dialogischen Prinzip hervorgehenden anthropologischen "Achsendrehung", da der Mensch "nur durch ein Verhältnis zu einem anderen Selbst...ganz " werden kann.⁶⁾ "Alles wirkliche Leben ist Begegnung"⁷⁾ zwischen Mensch und Mensch, zwischen Ich und Du begibt sich das Partizipieren an der Substanz der Welt, am "Mysterium des Seienden."⁸⁾

Die Beziehung ist ein Geschehen seltsamer Art, dem man nicht einfach mit Vergleichen nahekommen kann; Zeit und Raum erhalten einen Eigenwert; die Gegenstände sinken in den Hintergrund zurück und nur das Du als Gegenüber gilt; die physikalische Zeit ist aufgehoben im "Gegenwarten" des Ich zum Du;

-
- 1) Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, a.a.O.
 - 2) So heißt das wichtige Kapitel VIII dieses Buches, S.133ff. Karl Löwith hat darauf aufmerksam gemacht (M.Heidegger u. Fr.Rosenzweig, a.a.O., S.161), daß dieses Werk der deutschen Gelehrtenwelt unbekannt geblieben sei. So habe Heidegger es unter Cohens Werken gar nicht erwähnt.
 - 3) Religion der Vernunft..., S. 167.
 - 4) Ich und Du, a.a.O., S.13.
 - 5) Buber, Leistung und Dasein(1914), in: Hinweise, a.a.O., S.13.
 - 6) Das Problem des Menschen, S.102.
 - 7) Ich und Du, S. 15.
 - 8) Kampf um Israel, a.a.O., S.34.

die reine Präsenz eines erfüllten Vorgangs zwischen den beiden Gliedern der Beziehung wirkt als "Weile" einer intensiven Dimension.¹⁾ Gegenwart gibt es nur in der verwirklichten Beziehung, in deren "randloser" Zeit das Leben vollzogen wird.²⁾

Buber kennzeichnet das Beziehungsgeschehen in einer beinahe beklemmenden Art:³⁾

"Die Welt, die dir so erscheint, ist unzuverlässig, denn sie erscheint dir stets neu, und du darfst sie nicht beim Wort nehmen; sie ist undicht, denn alles durchdringt in ihr alles; dauerlos, denn sie kommt auch ungerufen und entschwindet auch festgehalten; sie ist unübersehbar: willst du sie übersehbar machen, verlierst du sie. Sie kommt, und kommt dich hervorlangen; erreicht sie dich nicht, begegnet sie dir nicht, so entschwindet sie; aber sie kommt wieder, verwandelt."

Die Momente: Unzuverlässigkeit, mangelnde Dichtheit, Dauerlosigkeit und Unübersehbarkeit der Beziehung lassen das existentiell-situative Verstandnis Bubers erkennen. Die "dialogische Gewalt der Situation"⁴⁾ tritt den Menschen an, überraschend, unvergleichbar und beinahe grausam in der Einmaligkeit. Aber - und das macht die Bedeutung der Beziehung aus - sie rührt an den Grund des Lebens. In einem zeitlosen Augenblick tut sich in der Wirklichkeit des Du das Geheimnis des Miteinander auf. Darum nennt Buber als "Zweck" der Beziehung sie selbst, "ihr eigenes Wesen."⁵⁾ Die Berührung mit dem Du ist der Verwirklichungsraum des Personseins; Ganzheit des Ich steht in Wechselwirkung mit der Ganzheit des Du. Der noch eben ein "Nebenmensch"⁶⁾ von objekthafter Art war, ist im "unheimlichen Grundwort"⁷⁾ zum vollen Mitmenschen geworden, der "nachbarnlos und fugenlos" dem Ich gegenüber lebt. Dieses Geschehen steht zwar ganz in der Welt des Alltags, kann aber nicht in das Übliche eingereiht werden; es ist außerordentlich.

Das Sprechen des Grundwortes Ich-Du ist eine Wesenshandlung des Menschen; nicht Interesse oder Neugier bestimmen die Hinwendung, sondern das Wesen der Person strebt hin zum Du,

1) Vgl. Ich und Du, a.a.O., S. 34.

2) Ebd., S. 16f.

3) Ebd., S. 36.

4) Vgl. Zwiesprache, in: Die Schriften..., a.a.O., S. 151.

5) Ich und Du, S. 65.

6) Vgl. Herman Cohen, Religion der Vernunft..., a.a.O., S.133.

7) Ich und Du, S. 38.

ihm rückhaltlos zugeneigt. Buber gebraucht für die Beziehung das Wort: "Leben aus dem Wesen"¹⁾, und darin steckt die Wahrheit und Wirklichkeit dieser "Grundbewegung". Das Leben aus dem Wesen ist nicht etwa dadurch charakterisiert, daß man viel mit Menschen zu tun hat; nicht die Häufigkeit der Kontaktnahme ist ein Merkmal der Dialogik, sondern allein die "Wirklichkeit" der Hinwendung.²⁾

Das Grundwort Ich-Du steht im Zeichen der Tat des Menschen wie der Gnade.³⁾ Die Tat ist die dem Menschen anvertraute Seite der Beziehung; Aktion und Passion, "Erwähltwerden und Erwählen"⁴⁾ sind aufeinander bezogen. Das Moment der Gnade besteht darin, daß die Situation dem Menschen dargereicht wird; ihr gerecht zu werden oder sie zu versäumen - das ist der menschliche Teil der Beziehung.

"Das Du begegnet mir von Gnaden - durch Suchen wird es nicht gefunden. Aber daß ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat."⁵⁾

So gesehen, liegt der Ansatz der möglichen Beziehung auf der Seite des Du, weil es das Ich anspricht; aber ob aus diesem Ansatz wirkliche Beziehung wird, das bestimmt im wesentlichen das Ich. Doch wäre es unangemessen zu meinen, die Beziehung könne "gemacht" werden; bei aller Betonung des Tatgedankens schließt Buber, zwar nicht immer gleich stark akzentuiert, auch in die Entwicklung des Beziehungsgeschehens das Moment der Gnade ein.

Darum fordert Buber den Eintritt in das Grundwort Ich-Du nicht wie ein Sollen, nicht nur, weil er sich die Befugnis dazu aberkennt, sondern weil mehr als nur moralische Verpflichtung gemeint ist, nämlich ein anthropologisches Grundkönnen.

"Und wie vermöchte man überhaupt das Dialogische zu fordern! Zwiesprache gibt man keinem auf."⁶⁾ Antworten wird nicht gesollt; aber es wird gekonnt.

Das Dialogische ist nicht nur bestimmten Menschen vorbehalten, etwa den sogenannten "Geistigen". Es gibt im Zusammenhang der Beziehung weder Vorrechte noch Begabungen; es gibt nur Menschen, die sich dem Anspruch des Dialogischen öffnen

1) Vgl. Die Schriften...., a.a.O., S. 267.

2) Zwiesprache, a.a.O., S. 153.

3) An früherer Stelle dieser Arbeit wurde darauf hingewiesen, welche Bedeutung dem Tatgedanken bei Buber zukommt; vgl. S. 27.

4) Ich und Du, a.a.O., S. 15.

5) Ebd.

6) Zwiesprache, a.a.O., S. 176.

oder sich ihm verschließen. So sagt Buber:¹⁾

"Zwiesprache ist keine Angelegenheit des geistigen Luxus und der geistigen luxure, sie ist eine Sache der Schöpfung, des Geschöpfs, und das ist er, der Mensch, von dem ich rede..."

Mit dem Tatgedanken ist das Moment der Freiheit in der Beziehung verbunden. Schon bei der Erörterung des Doppelprinzips "Urdistanz und Beziehung" wurde gesagt, daß der Eintritt in die Beziehung in voller Freiheit geschehe. Es gibt im Bereich des Dialogischen für Buber keine Ursachlichkeit, keine "Reaktionen". Ich und Du bedingen sich zwar im ontologischen Sinn, nicht aber in Richtung auf ihre Entscheidung. Das Ansprechen geschieht, die Antwort aber ist frei. Freiheit wiederum ist in der Beziehung niemals Willkür; der freie Mensch, der ohne Willkür will, erkennt die Wirklichkeit, das heißt den Anspruch der realen Verbundenheit an.²⁾ Die Freiheit wird im Grundwort Ich-Du realisiert.

Eine andere Umschreibung Bubers für die Beziehung lautet: "Leben des Menschen im Geist."³⁾ Geist ist in Bubers Verständnis weder "abgeschnürter Intellekt" noch präpariertes "Genußmittel"⁴⁾, und er steckt auch nicht "im" Menschen; Geist ist vielmehr ein Geschehen zwischen Ich und Du, ist die Antwort des einen an den anderen.⁵⁾ Damit ist der "Geist" als das eigentlich sich Begebende dem Feld des "Zwischen" zugeordnet, denn Personsein, Liebe und Gespräch werden zwischen Mensch und Mitmensch realisiert.

Wenn Buber dem "Zwischen" diesen außerordentlichen Rang zuerkennt, so ist die personhafte Geistsubstanz des Einzelnen nicht entwertet, sondern nur an die Verwirklichung in der Beziehung gebunden. Geist ist Dialog, nicht Autonomie des Ich. Ich und Du stehen "im" Geist wie in einer Luft, die man atmet; aus dem zugewandten Gegenüber und Miteinander erhebt er sich immer neu und ist zuletzt Spur des Absoluten.

"Geist" ist darum nicht einfach da, und man "hat" ihn nicht; "man kann ihn rechtmäßig nur leben,"⁶⁾ als Antwort an den Ursprung.

1) Zwiesprache, a.a.O., S. 176f.

2) Vgl. Ich und Du, a.a.O., S. 62.

3) Ich und Du, a.a.O., S. 41.

4) Ebd., S. 77; 45.

5) Ebd., S. 41.

6) Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O., S. 67.

Wenn das Grundwort Ich-Du derart vom Geist bestimmt ist, so ergibt sich, daß die Eigentümlichkeit der Beziehung nicht gefühlshaft interpretiert werden darf. Zwar ist dieses Geschehen, wie alles Menschliche, von Gefühlen begleitet, aber es erschöpft sich nicht darin. Gefühle "hat" der Mensch, die Beziehung als seinshafte Wirklichkeit jedoch geschieht und ist nicht bloßes Resultat des Anheimgebens an ein emotionales Kräftespiel.¹⁾ "Lebendig gegenseitige Beziehung schließt Gefühle ein, aber sie stammt nicht von ihnen."²⁾ Darum äußert Buber sich ablehnend zu Versuchen, das menschliche Miteinander nur auf Gefühlen aufbauen zu wollen.³⁾

"Ich bin überhaupt bedenklich, wenn man eine objektive Wirklichkeit...auf Gefühlen zu gründen versucht; eine objektive Wirklichkeit ist eine des Seins, muß also auf einer Voraussetzung beruhen, die nicht bloß in den Seelen steckt, sondern die alle umschließt, die in ihr stehen."

Vorwiegend gefühlshafte Deutungen der Beziehung führen leicht zu einem romantisierenden Verständnis von Ich und Du und verkennen, daß der eigentliche dialogische Wesensakt "im anthropologischen Sinne Bubers weit jenseits aller Psychologie liegt."⁴⁾

Auch die Liebe ist "zwischen" Ich und Du, sagt Buber.⁵⁾ In welchem Verhältnis steht sie aber zur Dialogik? Linke⁶⁾ hat darauf aufmerksam gemacht, daß Bubers Liebesbegriff nicht einseitlich sei, da er einerseits - in "Ich und Du" - Liebe und Dialogik gleichzusetzen scheine, zum andern aber - in "Zwiesprache" - beide ausdrücklich voneinander trenne. Diese Unschärfe soll hier nicht neu untersucht werden; es muß aber ein späterer Gedankengang Bubers noch herangezogen werden, der in der Schrift "An der Wende"(1952) auftaucht und den Linke nicht erwähnt hat. Hier wird nämlich in einem Zusammenhang "das Ich der echten Beziehung, das Ich des "Ich und Du", das Ich der Liebe" genannt und offenbar gleichgesetzt.⁷⁾ Wenn zudem Bubers Umschreibung der Liebe als "Ver-

1) Vgl. Ich und Du, a.a.O., S. 18;82.

2) Ebd., S. 47.

3) Kampf um Israel, a.a.O., S. 256.

4) Vgl. Gerhart Scheunert, Psychoanalytische Situation und zwischenmenschliche Begegnung, in: Wege zum Menschen, Monatsschrift, 10.Jg. Göttingen 1958, S.41.

5) Ich und Du, a.a.O., S. 19.

6) Bernhard Linke, Eros und Liebe und das Wesen der Erziehung ..., a.a.O., S.58ff.

7) Buber, An der Wende, a.a.O., S.76f.

antwortung eines Ich für ein Du"¹⁾ berücksichtigt wird, und wenn man dieses Wort mit seinem für das Dialogische wesentlichen Verständnis der Verantwortung in Verbindung bringt, so ist offensichtlich ein gemeinsamer Nenner für Liebe und Dialogik zu finden. An der Tatsache, daß Buber das Wort "Liebe" nicht oft verwendet, darf man sich nicht stören; der Grund liegt wohl darin, daß er ihm seine Leuchtkraft erhalten möchte, die bei häufigem Gebrauch verloren geht. Seinem Wesensgehalt nach ist es jedoch immer untergründig anwesend.

Buber beschränkt das Grundwort Ich-Du nicht auf den menschlichen Bereich. Er nennt drei Sphären, in denen Beziehung möglich ist: das Leben mit der Natur, das Leben mit den Menschen, das Leben mit den geistigen Wesenheiten.²⁾ Goldschmidt³⁾ versteht die Einbeziehung anderer Dinge und Wesen der Welt in die Dialogik als Verwischung der Grenze und als Rest der früheren mystischen Auffassungen Bubers. Nun weiß Buber durchaus den entscheidenden Gradunterschied zwischen der Beziehung im menschlichen Bereich und der in den anderen Sphären. Er sagt, daß das Leben mit den Menschen "ausgezeichnet" sei, weil dem gesprochenen Wort eine Antwort werde.

"Die Beziehungsmomente sind hier, und nur hier, verbunden durch das Element der Sprache, in das sie eingetaucht sind. Hier ist das Gegenüber zur vollen Wirklichkeit des Du erblüht. Hier allein gibt es denn auch als unverlierbare Wirklichkeit Schauen und Geschautwerden, Erkennen und Erkanntwerden, Lieben und Geliebtwerden."⁴⁾

Das menschliche Miteinander hat nach Bubers Kennzeichnung den Charakter eines "Hauptportals" der Beziehung, während das Leben mit der Natur und den geistigen Wesenheiten in der Art von "Seitenpforten" gedeutet wird.⁵⁾ Wenn Buber außersprachliche Sphären in die Beziehungswirklichkeit hinein- nimmt, so gehört das in den Zusammenhang seines Weltverständnisses. Die Natur ist für ihn nicht nur Erlebnis, nicht

1) Ich und Du, a.a.O., S. 19.

2) Ebd., S. 10f; 103f.

3) a.a.O., S. 73ff. Vgl. auch Löwith (Das Individuum..., a.a.O. S. 62ff.), der in ähnlicher Weise das Ich-Du-Verhältnis auf den menschlichen Bereich beschränkt wissen will. Guardini (Welt und Person, a.a.O., S. 137; 140ff.) kennt demgegenüber, in Entsprechung zu seiner Auffassung von der Welt als "Gesprochenheit", auch ein Ich-Du-Verhältnis zur Natur.

4) Ich und Du, S. 104. 5) Ich und Du, Heidelberg 1958, Sonderausgabe; s.d. Nachwort S. 107ff. Buber präzisiert die Gradunterschiede hier als "Vorschwelle" (Pflanze), "Schwelle" (Tier) und "Überschwelle der Mutualität" (Geistsphäre).

ein idealistisch verseeelter oder realistisch verfremdeter Gegenstand, sondern sie ist Schöpfung und hat Wortcharakter. Durch sie spricht die Transzendenz den Menschen an, und darum vermag Buber zur Linde zu sagen: "Du bist es also";¹⁾ und darum kann er "einen Blick lang Duwelt" im Auge einer Hauskatze verspüren.²⁾ Leben ist ständige Anrede, und in jeder Sphäre vernimmt er den Anspruch des Absoluten. Eine Verwischung der Grenzen ist aus solcher Sicht nicht geschehen; das mitmenschliche Zueinander behält die volle Wirklichkeit des Du.

Bubers Grundwort Ich-Du ist schließlich noch gegen ein anderes Mißverständnis zu schützen. Rosenstock-Huessy hat sich von der "Irrlehre" des Du abgesetzt, da sie im Grunde noch "alte Schule" sei.³⁾ Er begründet dies mit dem Hinweis, daß "Ich-Du" nur als "Zusatzlehre" zur "Subjekt-Objekt-Dimension" hinzutrete; der Vorrang des Ich bleibe bestehen und das "Du" als zweite Person habe lediglich ergänzenden Charakter. Wenn er Buber als "Begründer dieser Zusatzlehre" bezeichnet, so wird er ihm nicht gerecht. Die Ich-Du-Formel, die er "schlecht formuliert" nennt⁴⁾ und die er durch "Dich und Mich" ersetzen will, ist in Bubers Verständnis keineswegs Rangordnung und Reihenfolge, denn seine Auffassung: "Der Mensch wird am Du zum Ich"⁵⁾ enthält wie bei Rosenstock-Huessy den Gedanken, daß der Mensch erst über das Angesprochenwerden zu sich kommt und sich als Ich erfährt. Du-Ich oder Dich-Mich mag als Umschreibung der Bedeutung des Du für das Ich vielleicht konsequenter sein, mag die "Grammatik der Seele" eher treffen; damit ist aber "Ich-Du" nicht als "Irrlehre" abgetan, vor allem dann nicht, wenn man Bubers gesamten Vorstellungskreis einer Beurteilung zu Grunde legt. Für Buber ist "Du" nie nur ein "Zusatz", eine Ergänzung; Ich und Du oder Du und Ich: sie verweisen anthropologisch aufeinander und sind das ganze Bild des Menschen.

1) Vgl. Der Mensch und sein Gebild, a.a.O., S.30f.

2) Vgl. Ich und Du, a.a.O., S.98f.

3) Eugen Rosenstock-Huessy, Das Geheimnis der Universität. Wider den Verfall von Zeitsinn und Sprachkraft. Aufsätze und Reden aus den Jahren 1950 bis 1957, Stuttgart 1958. Die Kritik ist in dem Aufsatz "Dich und Mich" enthalten (S.149-159), der zuerst erschienen ist in: Neues Abendland, 9.Jg., November 1954. - Trotz dieser Abhebung steht Rosenstock-Huessy als wichtige Stimme im Kreis des Dialogischen.

4) a.a.O., S.158.

5) Buber, Ich und Du, a.a.O., S.32.

4. Das Grundwort "Ich-Es"

Bubers Menschenverständnis erschöpft sich nicht mit dem Hinweis auf die anthropologische Zuordnung von Mensch und Mensch und mit der Hervorhebung des Ich-Du-Verhältnisses. Die Natur des Menschen ist für ihn nicht einheitlich, denn er sieht in ihm das Wesen, "das sowohl von 'unten' hervorgebracht als von 'oben' entsandt ist."¹⁾ Zwei Grundbeschaffenheiten bestimmen die menschliche "Doppelnatur" und geben ihr das Zeichen der "Zweifältigkeit": dem Grundwort Ich-Du steht das Grundwort "Ich-Es" gegenüber.²⁾

Ich-Es ist nicht hingewandte Wesensberührung wie in der Ich-Du-Beziehung; Ich-Es ist Objekt-Perspektive, und der Mensch ist "der Andere", ein "Ding unter Dingen", den ich erfahren will, den ich beobachte, dessen "Beschaffenheit" ich in das Netz eines "Koordinatensystems" einschreibe. Statt der Ganzheit dieses Menschen wird seine "Zusammensetzung" betrachtet: "die Farbe seiner Haare oder die Farbe seiner Rede oder die Farbe seiner Güte."³⁾ Er ist nicht Mitmensch, sondern Nebemensch.

Da diese "Achsendrehung" im Ich geschieht, wird hier die Eigenart der Blickrichtung bestimmt. Das Ich der Es-Welt ist das "Eigenwesen"⁴⁾, das nicht primär im Zeichen seiner Personhaftigkeit handelt, sondern wie das "Moi" des Pascal um sich selbst kreist. Während das Ich des dialogischen Grundwortes von sich absieht und als Person auf ein Du zugeht, bleibt das Ich der Es-Welt bei sich, in der Abgeschlossenheit seiner Urdistanz, und "schlemmt an seinem Sonderdasein".⁵⁾ Buber nennt diese Bewegung "Rückbiegung", in der der andere Mensch nur Anlaß für ein eigenes "Erlebnis" ist und als "Meinheit" gilt; das Ich verschließt sich der Wesensannahme des Du.⁶⁾

Im Ich-Sagen spricht der Mensch das Erkennungswort seiner Grundhaltung und zeigt, ob die Kräfte der Person oder die des Eigenwesens überwiegen. Als Person nahert er sich dem

1) Vgl. Gottesfinsternis, a.a.O., S.151.

2) Ich und Du, a.a.O., S.8ff. Vgl. zum Verständnis des Hintergrundes der "Zweifältigkeit" die früheren Ausführungen Bubers zum Problem der "Urzweiheit" der jüdischen Seele.

3) Ich und Du, a.a.O., S.12f.

4) Ebd., S.65.

5) Ebd., S. 67.

6) Vgl. Zwiesprache, a.a.O., S.159.

Du in der Weise des "Innewerdens" und nimmt sein Wesen an; als Eigenwesen verhält er sich beobachtend und ordnet unter dem Aspekt des Gebrauchenkönnens den andern ein.¹⁾

Auch das Ich der Es-Welt spricht "Du", meint aber die unerhörte Bedeutung dieses Wortes nicht. "Du" ist hier eine Verkleidung des Monologischen, und aller äußere "Dialog" ist in Wirklichkeit nur eine Scheinform. Debatte, Konversation, Unterhaltung, Liebesgespräch - sie alle können antlitzlose "Truggebilde" sein²⁾, wenn die Partner in Wahrheit nur mit sich selber reden und "die eigene herrliche Seele" genießen.³⁾

Das Ich der Es-Welt lebt in der Gespaltenheit zwischen dem Draußen der "Einrichtungen" und dem Drinnen der "Gefühle".⁴⁾ Die Bereiche sind streng voneinander getrennt. Draußen verhält man sich zweckhaft, arbeitet und beeinflusst; drinnen erholt man sich von den Einrichtungen und bleibt weiter bei sich. Ein Durchdringen der Bezirke oder eine Verbindlichkeit des einen für den andern gibt es nicht.

Es-Welt heißt nach Buber auch: Glaube an die Ursächlichkeit. Während die Beziehung das Feld verantworteter Freiheit ist, fragt der Mensch im Grundwort Ich-Es nach Ursache und Wirkung, nach Reaktionen und Berechenbarkeit. Menschliches Verhalten gilt hier durch die "Gesetzlichkeit" eines Ablaufs bestimmt, die konsequent zum Gedanken eigener Willkür führt. Für dialogische Anrede fehlt dann jeglicher Spielraum.⁵⁾

Lehnt Buber das Grundwort Ich-Es ab? Die Tatsache, daß er Ich-Es ein Grundwort nennt, läßt erkennen, daß er die Es-Haltung im Menschen angelegt sieht. Ich-Es ist eine anthropologische Kategorie, denn der Mensch verlangt aus innerer und äußerer "Mangelhaftigkeit" nach einem haltgebenden Kontinuum in der Welt. Die Sphäre des Du, unberechenbar und von mangelnder "Dichte und Dauer", wird allein der menschlichen Doppelnatur nicht gerecht. Die Es-Welt bietet dagegen verlässliche Gliederung und einen raumlich-zeitlichen Zusammenhang.⁶⁾

1) Vgl. Zwiesprache, a.a.O., S.136f., Ich und Du, a.a.O., S.43.

2) Zwiesprache, S.153. 3) Ebd., S.153. Buber erläutert dies mit einem Erlebnis aus seiner Jugend: Als Elfjähriger streichelte er oft ein ihm vertrautes Pferd. Eines Tages dachte er über die Befriedigung nach, die dieses Streicheln in ihm auslöste; seitdem hatte das "Verhältnis" zu dem Tier seine Unmittelbarkeit verloren. Vgl. ebd., S.157ff.

4) Ich und Du, S.45. 5) Ebd., S.53, 58ff. 6) Ebd., S.35ff.

Aber Buber betont: "Geordnete Welt ist nicht die Weltordnung"¹⁾ und damit will er geltend machen, daß die Es-Richtung bei aller Vorzüglichkeit äußerer Ordnung und Beruhigung nicht zum Wesen der Welt führt, sondern nur zu "Aspekten eines Seienden", nicht aber "zu dessen Sein selber."²⁾ Der Mensch braucht die Zuverlässigkeit und Dauer der Es-Welt, er braucht das Erkennen von Vorgängen, Dingen und Strukturen, um Halt zu haben; aber beschränkt er sich auf die Es-Perspektive, so begräbt er sein Wesen im Nichts.³⁾ Ich-Es gehört zur Realität des menschlichen Seins, aber dessen Absolutheitsanspruch lehnt Buber ab.⁴⁾

"Das Grundwort Ich-Es ist nicht vom Übel - wie die Materie nicht vom Übel ist. Es ist vom Übel - wie die Materie, die sich annaßt, das Seiende zu sein."

Buber weiß auch, daß die moderne Gesellschaft und ihre Arbeitswelt an das Grundwort Ich-Es gebunden sind. Er warnt nur vor einer "Zwingherrschaft des wuchernden Es"⁵⁾ und spricht für die "Dialogisierung" der öffentlichen Räume. Wer die Menschen nicht als "Leistungs- und Strebungszentren" meint⁶⁾, wer vielmehr Personen mit Gesicht, Namen und Biographie in ihnen sieht, - das ist nach Bubers Auffassung überall zu verwirklichen -, der entspricht dem Geist der Dialogik.⁷⁾

Die begriffliche Gegenüberstellung der beiden Grundworte Ich-Du und Ich-Es ist weder ein nur zusätzliches Nebeneinander⁸⁾, noch die Forderung eines Entweder-Oder.⁹⁾ Buber steckt damit nur die äußersten Grenzen zweier Grundverhaltensweisen des Menschen ab, die nur auf der begrifflichen Ebene als Kategorien nebeneinander stehen, in der Wirklichkeit des Lebens sich aber vielfältig durchdringen, wo immer beide zugleich anwesend sind, wo jedoch die Kräfte des einen Grundwortes über die des anderen dominieren können. Buber ersetzt also nicht, wie man gemeint hat¹⁰⁾, Äußerstes durch Äußerstes, ein Extrem durch ein anderes, sondern berücksich-

1) Ich und Du, a.a.O., S. 34.

2) Vgl. Gottesfinsternis, a.a.O., S.151.

3) Ich und Du, a.a.O., S. 36.

4) Ebd., S. 49.

5) Ebd., S.49ff.

6) Ebd., S.49.

7) Zwiesprache, a.a.O., S. 178 ff.

8) Vgl. Rosenstock-Huessy, Das Geheimnis der Universität, a.a.O., S. 149f.

9) Vgl. Goldschmidt, a.a.O., S. 71.

10) Goldschmidt, a.a.O.

tigt in vollem Maße die Wirklichkeit des Menschen und seine zwiefältige Natur. Er sagt:¹⁾

"Es taugt nicht...mir erst die Pathetik des 'Alles oder nichts!' zuzuschreiben und dann die Unmöglichkeit meiner angeblichen Forderungen zu beweisen. Ich weiß weder, was Alles, noch was Nichts ist, eins kommt mir so unmenschlich und ausgedacht vor wie das andre, und was ich meine, ist das schlichte quantum satis dessen, was dieser Mensch in dieser Stunde seines Lebens zu erfüllen und zu empfangen vermag - wenn er sich hergibt."

Das Wort "quantum satis" ist Bubers Antwort auf eine Entweder-Oder-Perspektive, die vom Menschen nur "Dies oder Jenes" verlangt²⁾.

III. Die Phänomene der Ich-Du-Beziehung

Die bisherige Untersuchung galt den anthropologischen Grundlinien des Dialogischen Prinzips von Martin Buber. Es soll nun der Versuch unternommen werden, das "innere" Leben der Ich-Du-Beziehung zu beschreiben. Buber hat, wie schon erwähnt wurde, seine Lehre vom dialogischen Leben nicht nach streng ordnenden Gesichtspunkten gegliedert, und darum sind die Elemente des Dialogischen und ihr "Ort" in der Beziehung nicht von vornherein zu überschauen. Es erleichtert aber den Zugang zum Verständnis des Sinngehaltes, wenn man die Erkenntnisse Bubers daraufhin überprüft, welche notwendigen "Bestandteile" zur Beziehung gehören oder in welcher Weise sich das Dialogische äußert.

Als Wesenszüge oder "Phänomene" der Ich-Du-Beziehung wurden gefunden: Anerkennung und Bestätigung der Anderheit - Unmittelbarkeit und Konkretheit - Ausschließlichkeit - Gegenseitigkeit und Umfassung - Vergegenwärtigung und Erschließung - Verantwortung - Aktualität und Latenz. Diese Phänomene werden im folgenden betrachtet.

1. Anerkennung und Bestätigung der Anderheit

In der Beziehung tritt dem Ich ein Du entgegen, mithin ein von ihm getrennter, selbständiger Mensch mit einer in sich ruhenden und aus sich wirkenden eigenen Seinslage. Dieser Mensch ist anders als das Ich; er ist von einer "ontischen Urandersheit"³⁾ gekennzeichnet, so und nicht anders. Er ist

1) Zwiesprache, a.a.O., S.178.

2) Die Schriften....., S.245.

3) Ebd., S.193.

keineswegs eine Variation des Ich, mit dessen Maßen und Wertungen er sofort zu verstehen wäre.

Die Anerkennung dieses Andersseins, der "Anderheit", wie Buber sagt, ist das erste entscheidende Phänomen der Dialogik. Das Ich akzeptiert das Du in seinem Dasein und Sosein.

"Dieser Mensch ist anders, wesentlich anders als ich, und diese seine Anderheit meine ich, weil ich ihn meine, ich bestätige sie,¹⁾ ich will sein Anderssein, weil ich sein Sosein will."

Den andern Menschen zu "meinen" heißt, ihn nicht als einen gedachten Anderen, als eine Projektion des Ich zu nehmen; der Akt der Anerkennung bedeutet die grundsätzliche Zustimmung zur Wirklichkeit und Konkretheit, zum "leibhaften Faktum der Anderheit" des Du.²⁾

Das Moment des Andersseins umschließt nicht nur die Gemüthaftigkeit und Denkweise; die gesamte Berührungsvielfalt dieses Menschen mit allen Seinsbereichen ist von der des Ich völlig unterschieden und zugleich in sich rechtmäßig.³⁾

Dieses erste Phänomen der Dialogik ist damit auch Ausdruck des Respekts vor der Intimsphäre des Partners und erklärt jegliches neugierige Annähern an den von der "Attraktion des Geheimnisses" umwitterten Personraum⁴⁾ als nicht zugehörig. Derartige Anerkennung der Anderheit ist mehr als eine Weise "sittlichen Schamgefühls", das den "hellen, nüchternen Blick" des Beobachtens nicht zuläßt; diese Anerkennung, wie Buber sie versteht, hat ontischen Charakter und entspricht der Eigenständigkeit dieses Mitmenschen und damit dem Prinzip der Urdistanz, in deren Kreis diese Anderheit steht. Wenn N.Hartmann sagt: "Der gänzlich Distanzlose kann nicht Freund sein",⁵⁾ so hat dieses Wort für die Beziehung den Sinn: Wer das Moment der Anderheit nicht akzeptiert, hebt eine ontologische Grenze auf und verfehlt das Grundwort Ich-Du.

Der dialogische Mensch nimmt die "Eigenheit" und das unaufhebbare Anderssein des Mitmenschen an, er läßt ihn als Geschöpf und Person in einem elementaren Sinne "gelten" und

1) Buber, Die Schriften über das Dialogische Prinzip, S.219.

2) Ders., Zwiesprache, a.a.O., S.165.

In der Ehe sieht Buber die Anerkennung der Anderheit in exemplarischer Weise vollzogen. Vgl. Die Schriften..., a.a.O., S.219.

3) Vgl. Die Schriften..., S.219f.

4) Vgl. Nicolai Hartmann, Ethik, Berlin und Leipzig 1926, S. 435.

5) Ebd., S.435.

verzichtet darauf, ihn sich "einzuverseelen" oder "einzuverleiben".¹⁾ Nur so kann aus einem "Anderen" ein Du werden.²⁾

Daß das Phänomen der Anerkennung der Anderheit nicht den Charakter einer Auswahl hat, liegt im Wesen der Ontologie der Beziehung. Nicht "Sympathie" ist der Hintergrund solcher Akzeptation, denn auch das gänzlich Fremde, vielleicht Widerstrebende und Ungeordnete wird, wie die Vielfalt der menschlichen Welt es aufweist, angenommen. Auswahl gehört in den Bereich des Eros, wie Buber ihn versteht, wo man "aus Neigung" wählt.³⁾ Der dialogische Mensch "kürt" seinen Partner nicht; er nimmt ihn, der sich aus der kreatürlichen Wirklichkeit herauslöst und auf ihn zutritt, willig und wahl-los an.

Ebensowenig bedeutet Anerkennung der Anderheit die blinde Billigung von Absonderlichkeiten und Fehlentwicklungen. Man kann durchaus zum Dasein und Sosein eines Menschen das Ja sprechen, ohne seinen jeweiligen Verwirklichungsstand gutzuheißen. Die Anerkennung gilt dem Sein, nicht der "Einerleiheit".⁴⁾

Buber weiß, daß die vorbehaltlose Akzeptation der Anderheit nicht leicht ist, er weiß, daß die eigene Seele sich am Anderssein des Mitmenschen "wehstoßen" kann.⁵⁾ Selbst wenn Ebners Wort stimmt: "Den Menschen findet man nicht bald, in dem man die ganze Menschheit zu bejahen vermöchte,"⁶⁾ so bleibt dennoch die ganze Bedeutung der Anerkennung des Mitmenschen bestehen. Dieser Anspruch hat auch dann seine Geltung, wenn das Ich mit dem Du nicht übereinstimmen kann und es "partnerisch" bekämpft.⁷⁾

Solche grundsätzliche Anerkennung vermißt Buber bei Heidegger,⁸⁾ und er weist darauf hin, daß dessen "Erschlossenheit" des Daseins zu sich selbst im Grunde eine "Verschlossenheit gegen alle echte Verbindung mit den Anderen und der Anderheit" sei. Wenn das Dasein sich im Verhältnis zum Selbst

1) Vgl. Buber, Gottesfinsternis, a.a.O., S.110.

2) Guardini (Welt und Person, a.a.O., S.135) sagt in ähnlichem Zusammenhang, das Du-Sein des Mitmenschen werde erst möglich, wenn man ihn als Wesen ansehe, "das in sich selbst steht". 3) Vgl. Reden über Erziehung, a.a.O., S.31.

4) Buber, Die Schriften..., S. 222. 5) Ebd., S. 259.

6) Ferdinand Ebner, Wort und Liebe, a.a.O., S.115.

7) Buber, Die Schriften..., S. 269.

8) Vgl. Bubers Auseinandersetzung mit Heidegger in: Das Problem des Menschen, a.a.O., S.111.

vollendet, so ist der vorbehaltlose Blick auf die Anderheit nach Meinung Bubers verstellt. Die Anerkennung ist aber der Anfang zum Durchbrechen der "Schranken" des eigenen Seins und ermöglicht erst das Miteinander der Beziehung.

Die Akzeptation der Anderheit entspricht dem eingeborenen Verlangen des Menschen nach Bestätigung.¹⁾ Buber sieht das Phänomen des Bestätigens überall in der Gesellschaft, wo Menschen von ihren Mitmenschen auf Grund persönlicher Beschaffenheit und Befähigung bestätigt werden, wenn dies auch nicht immer mit letzter Einsicht geschieht. Das ursprüngliche Verlangen nach Bestätigung ist ein Ausdruck der "Kategorie der Möglichkeit",²⁾ in der der Mensch mit dem Merkmal des "Preisgegebenenseins" steht. Buber gibt dazu diese Kennzeichnung:³⁾

"In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des andern eine Gegenwart haben. Die menschliche Person bedarf der Bestätigung, weil der Mensch als Mensch ihrer bedarf. Das Tier braucht nicht bestätigt zu werden, denn es ist, was es ist, unfraglich. Anders der Mensch: aus dem Gattungsreich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann..."

Bestätigung ist demnach mehr als nur die Berücksichtigung eines psychologisch motivierten Geltungsbedürfnisses, nämlich die Entsprechung zu einer anthropologischen Gegebenheit und erhält von daher ihre ganze Bedeutung. Bestätigen trägt den Sinn von "fest-, beständig machen"⁴⁾ und gerade das geschieht dem ungefestigten und undeterminierten Menschen in diesem Akt, da ihm das "Ja des Seindürfens" gesprochen wird.

Wenn Buber den Wunsch des Menschen nach Bestätigung und andererseits seine Fähigkeit, andere bestätigen zu können, das "Fundament des Mensch-mit-Mensch-seins" nennt,⁵⁾ so ist damit auch die Grund-Bedeutung des Phänomens der Anerkennung und Bestätigung für die Ich-Du-Beziehung aufgewiesen. Alle anderen Phänomene, die später noch betrachtet werden,

1) Vgl. Buber, Urdistanz und Beziehung, a.a.O., S.32ff.

2) Vgl. Buber, Bilder von Gut und Böse, a.a.O., S.102f.

3) Urdistanz und Beziehung, S.43f.

4) Vgl. Trübners Deutsches Wörterbuch, hrsg.v.Alfred Götze, 1.Band, Berlin 1939, S.303.

5) Urdistanz und Beziehung, S.33f.

haben dieses Phänomen zur Voraussetzung, denn ein Ich kann erst dann zu einem Du in die Unmittelbarkeit eintreten, wenn es dieses bestimmte Du "will", wenn es das Ja zu ihm gesprochen hat.¹⁾ Hinzukommen muß allerdings zur Bestätigung durch andere Menschen das "Sich-selber-Wollen"²⁾ des Du, denn eigene innere Ablehnung macht äußeren "Zuspruch" hinfällig.

Anerkennung und Bestätigung der Anderheit des Menschen ist das völlige Gegenteil dessen, was Scheler³⁾ als "Existentialneid" charakterisiert, der den Menschen sprechen läßt: "Alles kann ich dir verzeihen; nur das nicht, daß du bist und das Wesen bist, das du bist..." Während hier dem Anderen das Dasein und Sosein mißgönnt wird, spricht das Ich der dialogischen Beziehung dem Du das Recht auf seine Eigenheit und Anderheit in vorbehaltloser Anerkennung und Bestätigung zu.

2. Unmittelbarkeit und Konkretheit zwischen Ich und Du

Wer die Anderheit des ihm gegenüberstehenden Menschen in ihrer ganzen Wirklichkeit akzeptiert hat und damit die Eigenständigkeit beider Beziehungsträger voraussetzt, ist in das Miteinander von Ich und Du eingetreten. Ein weiteres Phänomen der Beziehung ist die "Unmittelbarkeit", in der Sein an Sein rührt und ein Mensch sich dem andern öffnet.

In Bubers Schriften erscheint dieses Wort sehr oft, wenn er das Innere des Dialogischen andeuten will. Unmittelbar, ohne Mittel wendet sich der eine Partner zum anderen, das heißt: es gibt keine beziehungs-fremden Zwischenglieder, Schichten oder Zwecke, die sich zwischen Ich und Du schieben.

Buber sagt:⁴⁾

"Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie;... kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme;... Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung."

Unmittelbarkeit ist bereits in der Weise des Anschauens vorbereitet. Der dialogische Mensch schaut "spontan" und "unbefangen".⁵⁾ Er stellt nichts Hinderndes zwischen sich und den

1) Buber sieht in der Anerkennung und Bestätigung des Mitmenschen den Ansatzpunkt zur Überwindung des existentiell gewordenen Mißtrauens in unserer Welt. Vgl. Hinweise, S.320.

2) Vgl. Bilder von Gut und Böse, S.103f.

3) Max Scheler, Vom Umsturz der Werte, a.a.O., S.45.

4) Ich und Du, a.a.O., S.15f.

5) Die Schriften..., S.264.

anderen, weder Berechnung noch Mißtrauen; er vertraut dem Partner als "Genossen" der Schöpfung; er reflektiert nicht über die Wirkung, die er auslöst. Die Unmittelbarkeit als direkte Wesensberührung der Partner bewirkt ein gegenseitiges Sich-Öffnen.

Buber berichtet von einer persönlichen Begegnung, in der zwischen ihm und einem anderen Freundschaft gestiftet wurde, und er umschreibt die Bewegung der Unmittelbarkeit als gegenseitiges Schauen "ins Herz der Augen".¹⁾ Damit weist er dem Augen-Blick jene besondere Eigentümlichkeit und Kraft zu, die Simmel²⁾ unter dem Gesichtspunkt der Soziologie der Sinne einmal erläutert hat. Danach ist die Augenverbindung die kürzeste Linie, deren Einzigartigkeit kein Abweichen oder Zurseitesehen erlaubt. Man mag darin ein Bild des Phänomens der Unmittelbarkeit erblicken, denn das unverstellte "Fluten" des dialogischen Lebens zwischen den beiden Partnern läßt, wie der volle Augen-Blick, keine Abschweifung und keinen Umweg zu; die Unmittelbarkeit ist gleichsam die kürzeste Linie zwischen zwei Menschen, die als Ich und Du sich zueinander wenden.

Buber klärt ein häufiges Mißverständnis auf, das sich aus dem Wort von der Unmittelbarkeit ergeben kann.³⁾ Eine sentimentale Interpretation meint, Unmittelbarkeit zielle auf die Pflege einer individuellen "Gefühlssphäre"; in Wahrheit aber bedeutet sie das rückhaltlose personhafte Gegenüber zwischen den Menschen, das etwas "unendlich Wertvolles" darstellt. Nur im vertrauenden und unbefangenen Aufschließen der persönlichen Welt, ohne berechnendes "Abschätzen und Aburteilen", ist das Geheimnis der menschlichen Wirklichkeit erfahrbar.

Die Lüge als das "spezifisch Böse"⁴⁾ ist der Tod der Unmittelbarkeit. Sie zieht das Miteinander, das zwischen Ich und Du aufgebrochen ist, auf die Stufe des Scheins herab. Der "Bildmensch", den Buber vom "Wesensmenschen" abhebt, bietet seinem Gegenüber nicht die Wirklichkeit, sondern ein konstruiertes Bild seiner selbst; er "macht" Blicke und Bewegungen, gibt seinem Sprechen eine geplante Färbung und stellt zwi-

1) Vgl. Zwiesprache, a.a.O., S.131f.

2) Georg Simmel, Soziologie, a.a.O., S.646ff.

3) Vgl. Die Vorurteile der Jugend(1937), in: Hinweise, a.a.O., S.112f.

4) Vgl. Bilder von Gut und Böse, a.a.O., S.68f.

schen sich und den andern den Schein.

Unmittelbarkeit heißt aber: Wahrheit der Hinwendung, und sie bedeutet, "daß Menschen sich einander mitteilen als das was sie sind."¹⁾ Das trifft den Sinn der "Rückhaltlosigkeit", womit Buber kein unbeherrschtes "Drauflosreden" meint, sondern das vorbehaltlose Gegenwartigsein und die Echtheit der Selbstmitteilung. Ausgeschlossen ist von solcher Rückhaltlosigkeit eine Inkongruenz von Sagen und Meinen. Die Wahrheit der Hinwendung konstituiert sich durch die "Authentizität des Seins."²⁾

"Es kommt nicht darauf an, daß einer dem andern alles sage, was ihm einfällt, sondern darauf allein, daß er zwischen sich und den andern keinen Schein sich einschleichen lasse. Es kommt nicht darauf an, daß einer sich vor einem andern 'gehen lasse', sondern daß er dem Menschen, dem er sich mitteilt, an seinem Sein teilzunehmen gewahre."³⁾

Plessner⁴⁾ hat vor Rückhaltlosigkeit, eruptiver Echtheit und vor allem Ausdrücklichen gewarnt, weil die Seele durch "restlose Aufrichtigkeit und Unverhülltheit" Schaden nehmen könne. Er will in den "Zwischenspielen unseres gesellschaftlichen Lebens" ein "Hygienesystem der Seele" eingehalten wissen. Wenn Unmittelbarkeit im Sinne Bubers auch nicht die unzulässige Enthüllung der Intimsphäre des Menschen bedeutet, so wäre aber jeder Ansatz zu einer Ich-Du-Beziehung ungültig, wollte man ein derartiges "Hygienesystem" dem Dialogischen "vorschalten". Um es mit einem Wort Bubers zu erläutern: "Alles kommt auf die Legitimität des 'Was ich zu sagen habe' an."⁵⁾

Der Gesichtspunkt der Unmittelbarkeit in der Beziehung schließt das Phänomen der Konkretheit ein, das heißt: die unverkürzte Wirklichkeit des Hier und Jetzt, das leibhaftige Gegenüber von Mensch und Mitmensch.⁶⁾ Ich und Du sind keine Geistwesen, die in einem "Turmgemach des Atherschlosses"⁷⁾ beheimatet sind, und nicht von "Denkapparat zu Denkapparat" geht die Verbindung⁸⁾, sondern von diesem tatsächlich vorhandenen Einen zu jenem konkret-leibhaften Andern.

1) Vgl. Buber, Die Schriften..., a.a.O., S. 265f.

2) Ebd., S. 281.

3) Ebd., S. 266.

4) Helmuth Plessner, Grenzen der Gemeinschaft, a.a.O., S. 99f. und S. 121.

5) Buber, Die Schriften..., S. 280.

6) Vgl. Ich und Du, a.a.O., S. 16

7) Vgl. Zwiesprache, a.a.O., S. 165.

8) Vgl. Cheruth, a.a.O., S. 14.

Immer wieder weist Buber auf das Moment der Konkretheit hin:¹⁾

"Denn ich rede von nichts anderem als von dem wirklichen Menschen, dir und mir, von unserem Leben und unserer Welt, nicht von einem Ich an sich und nicht von einem Sein an sich."

Die dialogische Beziehung ist darum auch keine "denkerische Dialektik", da Unmittelbarkeit und Konkretheit ein "existenz-dichtetes" Miteinander und die elementare Berührung der Ganzheit der Personen meint.

Mangelnde Konkretheit findet Buber in Heideggers Sicht vom Menschen,²⁾ da er mit einem "chemisch reinen" Daseinsbegriff an den Menschen herangehe und dessen wirkliches Dasein gar nicht treffe. Ein Partizipieren an der Realität des andern, wie es zum Wesen der Ich-Du-Beziehung gehört, geschieht auch nicht in Heideggers "Fürsorge", die nach Auffassung Bubers keine unmittelbare Wesensbeziehung ist.

3. Beziehung und Ausschließlichkeit

Ein bestimmter Mensch tritt in der Beziehung aus der Vielzahl möglicher beziehungsfähiger Personen heraus und wird dem Ich zum Du. Die übrige Mitwelt und Umwelt weicht zurück und ist nun von untergeordneter Bedeutung; allein das Du steht ungeteilt und voll im Blick des Ich. Dieses Phänomen der Beziehung nennen wir nach Buber "Ausschließlichkeit".³⁾

"Jede wirkliche Beziehung zu einem Wesen oder einer Wesenheit in der Welt ist ausschließliche. Losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend ist ihr Du. Es füllt den Himmelskreis..."⁴⁾

Die Intensität der dialogischen Hinwendung ist von der Art, daß sie nur zwischen zwei Personen sein kann, die ausschließlich aneinander haften. Der Anspruch der Unbedingtheit, der in jeder wirklichen Beziehung liegt, läßt die Ausweitung des Verbundenseins auf einen oder mehrere andere Partner nicht zu. Während das Miteinander von zwei Personen unmittelbar auf dem einen und dem andern ruht, hat eine Dreiergruppe einen ganz anderen Strukturwert.⁵⁾ Darum hat Ebner recht,

1) Ich und Du, a.a.O., S.17.

2) Vgl. Das Problem des Menschen, a.a.O., S.94ff. u.105f.

3) Ich und Du, a.a.O., S.14.

4) Ebd., S.79.

5) Vgl. Georg Simmel, Soziologie, a.a.O., S.81. Es heißt dort: "Es gibt kein noch so inniges Verhältnis zwischen dreien, in dem nicht jeder einzelne gelegentlich von den beiden andern als Eindringling empfunden würde...; jedes sensitive Verbundensein von zweien wird dadurch irritiert, daß es einen Zuschauer hat." - a.a.O., S.93f.

wenn er sagt: "... das Ich und das Du kennt keine 'Mehrzahl'"¹⁾. So wie "Ich" immer nur einer sein kann, so enthält das Wort "Du" die Eigentümlichkeit, daß niemals mehrere gleichzeitig damit gemeint sein können. "Du" grenzt ab von anderen und bedeutet in sich Ausschließlichkeit²⁾.

Nicht nur die Sprache, auch die "Soziologie der Sinne"³⁾ gibt zu erkennen, daß die Beziehung e i n Ich und e i n Du meint. Ein Mensch kann immer nur einen Partner ganz ansehen, denn es ist die Eigenart des Auges, geradlinig eine Verbindung mit e i n e m Gegenüber zu schaffen, so daß der Blick des Ich voll nur e i n Du zu treffen vermag. In diesem Verbundensein der Augen, konzentriert und unabgelenkt, darf eine äußere Bestätigung des Phänomens der Ausschließlichkeit in der Beziehung gesehen werden, wonach jeweils zwei Menschen das Gegenüber tragen⁴⁾.

In der Hinwendung geschieht eine Wesensberührung, die eine Überhöhung der anderen Situationen darstellt, denn die Präsenz zwischen Ich und Du ist von exklusiver Realität, und die tiefere Teilhabe, wie sie zum Innwerden eines anderen und zum Partizipieren an dessen Wesen gehört, kann nur jeweils zwischen zweien statthaben⁵⁾.

Das Moment der Ausschließlichkeit betrifft zunächst die Grundform der "Zweisamkeit"⁶⁾. Sie ist jedoch nicht so aufzufassen, als sei die Verbindung zu anderen Menschen und Gegenständen völlig aufgehoben. Der Hintergrund der Mitwelt und Umwelt bleibt mit seiner Wirklichkeit, aber er empfängt von der Beziehung sein "Licht"⁷⁾.

Buber ist der Meinung, daß eine Beziehung ohne "Zeichen", also ohne Laut und Gebärde auskomme. Wenn auch ein "Element der Mitteilung" in ihr sei, so könne der Dialog "in seinen höchsten Momenten" die Grenzen überspringen und sich unabhängig davon vollenden⁸⁾. Es scheint, daß Buber hier das Moment der Ausschließlichkeit übermäßig akzentuiert und ein Element seiner früheren "mystischen" Denkhaltung übernommen

1) Ferdinand Ebner, Wort und Liebe, a.a.O.S.287.

2) Vgl. auch Wilhelm von Humboldt, Gesammelte Schriften, Band VI, Erste Hälfte, Berlin 1907, S.162.

3) Georg Simmel, Soziologie, a.a.O.S.646ff.

4) Karl Löwith (Das Individuum..., a.a.O.S.55f.) nennt das ausschließliche Verhältnis "Sein im Einander".

5) Vgl. Karl Löwith, a.a.O.S.57.

6) Vgl. Karl Barth, a.a.O.S.300ff.

7) Buber, Ich und Du, S.79. 8) Ders., Zwiesprache, S.130.

hat, obwohl er ausdrücklich hervorhebt, dies dürfe nicht "mystisch" gedeutet werden.¹⁾ Die Möglichkeit solcher Ausnahmesituationen sei gewiß zugestanden, aber wenn man die Eigenart des Menschen und des dialogischen Geschehens prüfend bedenkt, so muß für den "Alltag" der Beziehung die Notwendigkeit von Mitteilungsformen angenommen werden. Sprache und Ausdruck des Antlitzes sind entscheidende Medien der Dialogik, wie auch Buber selbst dem Gespräch den Charakter der Ausgezeichnetheit zuerkennt. Die Bindung an "Zeichen" scheint uns mit dem Phänomen der Ausschließlichkeit durchaus vereinbar zu sein.

Auch das Problem des "Etwas" taucht in diesem Zusammenhang auf, das heißt die Frage, ob Beziehung ein "gegenstandsloses" Fluten zwischen Ich und Du ist, oder ob immer auch "von etwas die Rede ist".²⁾ Darauf gibt Buber keine eindeutige Antwort. Nun schließen sich zwar die Grundworte Ich-Du und Ich-Es auf der Begriffsebene aus, so daß "Sachliches" in der Beziehung keinen Ort hatte; aber wenn das sprachliche Miteinander eine Grundweise des Dialogischen ist, so zählt dazu auch ein Etwas als "Inhalt", das nicht mit Ich und Du identisch ist.³⁾ Das hebt den Gesichtspunkt der Unmittelbarkeit keineswegs auf, denn als Kriterium für die Einbeziehung solcher "Gegenstände" in das dialogische Geschehen gilt die Intention der Hinwendung, die dem Etwas keinen Vorrang vor dem Du einräumt, sondern darin eine Brücke der Begegnung sieht. Die gemeinsame Anerkennung der Seinswirklichkeit eines Gegenstandes bedeutet keine Einschränkung der ausschließlichen Beziehung; jedes im "Licht" des Dialogischen stehende Etwas kann Medium der Wesensberührung von Ich und Du sein.

Das Phänomen der Ausschließlichkeit interpretieren wir demnach als Ausdruck der Dual-Situation von Ich und Du und als Merkmal der Entschiedenheit der Hinwendung, mit ihren Zeichen und Inhalten.⁴⁾

1) Vgl. Zwiesprache, a.a.O., S.130. Buber nennt als Beispiel zwei Männer, die nebeneinander sitzen, ohne zu reden, sich anzusehen, ohne etwas voneinander zu wissen; in einem inneren Aufheben der Schranken strömt schweigend die rückhaltlose Mitteilung, und wortlos ist "das dialogische Wort" geschehen. - a.a.O., S. 128f.

2) Hengstenberg, a.a.O., S. 103. 3) Ebd.

4) Ausschließlichkeit als Entschiedenheit macht dieses Wort über einen Seiltänzer deutlich: "Dieser Mann setzt sein Leben aufs Spiel...Gewiß...kann er..nicht daran denken, daß er mit seiner Handlung hundert Gulden verdient;denn sowie er dies dächte, würde er abstürzen." Buber, Die Erzählungen der Chassidim, a.a.O.,S.291.

4. Gegenseitigkeit und Umfassung

Die Wirklichkeit der Beziehung macht ein anderer Aspekt deutlich, der die bipolare Bedingtheit von Ich und Du aufzeigt. Das Eigentümliche des dialogischen Geschehens ist die Bewegung der Partner aufeinander zu; die Wirkkraft strömt in einem wechselseitigen Geben und Nehmen von einem zum andern. Dies ist das Phänomen der "Gegenseitigkeit".¹⁾

"Beziehung ist Gegenseitigkeit. Mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke."

In diesem Moment liegt sowohl die unaufhebbare Eigenständigkeit der Dialogpartner als auch die Gebundenheit aneinander. Einseitiges Wirkenwollen geht an der wechselseitigen Bedingtheit vorbei; der Beziehungverlauf verliert seine Gültigkeit, wenn ein Partner ihn dem andern aufzuerlegen versucht. Darum gibt es weder hier eine Vorrangstellung noch dort eine Unterwürfigkeit; das wäre unvereinbar mit dem Wesen der Gegenseitigkeit, das beiderseitiges freies Ergreifen des Miteinander in voller Ebenbürtigkeit bedeutet. Ich und Du bestimmen den Verlauf und die Dynamik des dialogischen Geschehens von beiden Polen her.²⁾

Die Beziehung kann darum nie vorgeplant sein, denn die Reaktion des Partners erfolgt, stets überraschend, aus einem freien Entwurf. Der Mensch ist das "Überraschungszentrum der Welt", und so steht die Gegenseitigkeit im Zeichen des Geheimnisses.³⁾

Das Phänomen der Gegenseitigkeit ist Ausdruck der Realität des Gegenüber, die nicht durch Übersetzung in einen Innenraum aufgehoben und entwirklicht werden kann.⁴⁾

Der Begriff der Wechselwirkung, der Buber bei Dilthey und Simmel begegnete,⁵⁾ erläutert das Phänomen der Gegenseitigkeit. Er kennzeichnet die dialogische Verbundenheit und das "Wirken am Gegenüber" als ineinanderverwobene Spannungsstruktur von Ich und Du.⁶⁾ Wechselwirkung besagt aber nicht, daß

1) Buber, Ich und Du, a.a.O., S.19.

2) Viktor von Weizsäcker spricht in ähnlichem Zusammenhang von dem "Gesetz der Bipersonalität." Vgl. Menschenführung, a.a.O., S. 8.

3) Buber, Die Schriften..., a.a.O., S.246; Ich und Du, S.21.

4) Das geschieht nach Johannes Pfeiffer bei Rilke, und er wendet sich dagegen, daß man Buber als Zeugen der gegensätzlichen Seinerfahrung Rilkes nennt. Vgl. Zur Frage der Rilke-Kritik, in: Die Sammlung, 5.Jg. 1950, S.575f.

5) Vgl. das von Simmel beeinflusste Vorwort Bubers zur Sammlung "Die Gesellschaft", Frankfurt a.M. 1905.

6) Buber, Ich und Du, S. 18; 71.

das Handlungsgewicht auf beiden Seiten gleichmäßig wäre; sein Schwerpunkt kann zunächst bei dem liegen, der als erster das Grundwort Ich-Du spricht und die Schranken des Selbst sprengt. Die Ebenbürtigkeit der Beziehungsträger wird davon nicht beeinträchtigt, da der andere nun zu einer gleichermaßen gültigen Wesensantwort aufgerufen ist. Die gegenseitige innere Zuwendung bildet den Kern des Dialogischen, und in solcher Reziprozität rührt Substanz an Substanz, und aneinander geschieht das Wesentlich-werden.

Gegenseitigkeit meint mehr als nur eine Kategorie des menschlichen "Umgangs", nämlich die anthropologische Wirklichkeit des "Einander", da Mensch und Mitmensch das Miteinander konstituieren, ob im "Besorgen" der Es-Welt oder im Leben des Grundwortes Ich-Du. Rosenstock-Huessy¹⁾ hat die gegenseitige Angewiesenheit so beschrieben:

"Wir lieben ja einander, wir glauben einander, wir hoffen aufeinander. Wir sprechen zueinander und wir leben für-einander."

Gegenseitigkeit als konstitutive Wechselwirkung wird darum nach Bubers Auffassung im "Mitsein" Heideggers nicht getroffen.²⁾ "Fürsorge" ist zwar "Beistand", aber "keine wirkliche Gegenseitigkeit" als "ontische Partizipation aneinander".³⁾ Die Beziehung überhöht das Mitsein in einer qualitativen Steigerung zur Wechselwirkung im Miteinandersein.⁴⁾

Ich und Du sind die Träger der Gegenseitigkeit, deren Realität beispielhaft die Liebe zu erkennen gibt. Buber sagt:⁵⁾

"Denn die Liebe löscht das Ich nicht aus, sondern sie verbindet es mit dem Du; sie sagt nicht: 'Du wirst geliebt', sondern: 'Ich liebe dich'."

Das Moment der Gegenseitigkeit verändert grundlegend die Perspektive der Beziehungspartner, denn es bedeutet, daß man in seinem Gegenüber weder nur das eigene Ich noch ein "fremdes Ich" respektiert, sondern ein zurückwirkendes Du. Wechselwirkung ist nicht als "ethisches Kommunizieren" zwischen "Ich und Nicht-Ich" zu verstehen, als einseitige Gewichtsverlagerung von der Ichsphäre auf die "Wertsphäre der fremden

1) Der Atem des Geistes, a.a.O., S. 292f.

2) Vgl. Das Problem des Menschen, a.a.O., S. 106.

3) Ähnlich Karl Löwith, M.Heidegger und Fr.Rosenzweig, a.a.O., S. 170.

4) Vgl. auch Karl Löwith, Das Individuum..., a.a.O., S. 56 und Ferdinand Ebner, Wort und Liebe, a.a.O., S. 200.

5) An der Wende, a.a.O., S. 76f.

Person" ohne gegenseitige Wesensberührung,¹⁾ sondern Ich und Du wissen von der anthropologischen Bedingtheit des Ein-ander, die den Blick zum Mitmenschen wie zu sich selbst bestimmt, und ihr Handeln steht in einer Wechselseitigkeit, die die Lebenssubstanzen aufschließt.

Eine Gipfelung der Gegenseitigkeit ist die "Umfassung", die als "bipolare Erfahrung" die Situation von zwei Seiten her ergreift.²⁾ Der Umfassende schwingt sich hinüber zur Position des Partners, ist aber in einem "ruhenden Zugleich" auch ganz bei sich. Er rührt die Wirklichkeit des andern in einer äußersten Intensität an und fängt seine eigene Handlung auf der Gegenseite auf. Diese "Erfahrung der Gegenseite" wird am Beispiel des Schmerzes deutlich, den ein Mensch einem andern zufügt und der zugleich wie im Empfänger verspürt wird.³⁾ Ebenso kann eine Handlung, die ihren Ausgangsort im Du hat, doppelseitig wahrgenommen werden.⁴⁾ Immer ist der Umfassende an beiden Enden der Situation, wobei er nichts von der eigenen Realität aufgibt, etwa in einem mystischen Einfühlen oder Einsfühlen in die andere Person. Der Raum des Zwischen trennt die Seiten voneinander, und die Gegenseitigkeit wird in gesteigertem Maße, wie eine "Transfusion" der Gegenwart des andern, erfahren.

Umfassung ist keine bloße Kontaktnahme, in der Einzelheiten von einem Mitmenschen "erkannt" werden, sie ist auch keine Intuition, die zwar die Differenz zwischen dem Bild der Person und ihrem Sein herabzumindern, aber nicht aufzuheben vermag. Nur der Umfassung innerhalb der Ich-Du-Dimension kann der "Durchbruch vom Bild zum Sein" des andern gelingen.⁵⁾

Die Umfassung kann einseitig oder zweiseitig realisiert werden. Wenn Ich und Du diesen Akt verwirklichen und in beiderseitigem Hinüberlangen gleichzeitig bei dem andern und bei sich sind, so ist die Beziehung in einer äußersten Weise erfüllt als "das wahrhaftige Einander-Umfassen der Menschenseen".⁶⁾ Die Gültigkeit des Dialogischen ist aber nicht von

1) So versteht N. Hartmann (Ethik, a.a.O., S.409ff.), der die Welten von Ich und Nicht-Ich als ewig getrennt ansieht, die "liebende Intention" zwischen beiden Sphären eigentlich nicht als Füreinander, sondern als einseitiges Erlebnis.

2) Vgl. Buber, Zwiesprache, a.a.O., S. 159.

3) Vgl. Buber, Urdistanz und Beziehung, a.a.O., S. 40f.

4) Zwiesprache, S. 167.

5) Buber, Hinweise, a.a.O., S. 222f.

6) Buber, Reden über Erziehung, a.a.O., S. 43.

diesem doppelten Akt abhängig; die Beziehung ist vielmehr dann schon rechtmäßig, wenn wenigstens der eine Partner die Umfassung verwirklicht. Die Antwort des Du im Akt der Umfassung unterliegt der Bedingtheit des Menschlichen, und das Ich kann diese Grenze schmerzlich erfahren; aber die Wahrheit der eigenen Hinwendung bleibt bestehen, auch wenn der Partner dem Anspruch nicht antwortet. Die "Duhaftigkeit" aktualisiert sich auch in der "menschhaften Einschränkung des Dusagenkönnens",¹⁾ denn die elementare Erfahrung der Gegenseite trägt immer den Sinn des Verbundenseins in sich.

Einseitige Umfassung muß ihren Grund nicht in der Verschlossenheit des andern haben, sie kann auch aus zeitweiligem Unvermögen und aus mangelnder innerer Einheit herrühren. Das Phänomen der Gegenseitigkeit ist dennoch immer gegeben, weil der andere mit der ganzen Tatsächlichkeit seines Seins den "Gegenhall"²⁾ zum Anruf des Ich bildet und durch die Realität des Gegenüberstehens das Du-Sagen des Ich ermöglicht. Dem entspricht die Meinung Bubers, daß die Beziehung rechtmäßig sei, selbst wenn der Angesprochene dies nicht unmittelbar wisse.³⁾

Gegenseitigkeit bedeutet mithin nicht, daß der Hinwendung eine gleichermaßen intensive Rückbewegung entgegenkommen muß, sondern sie ist primär die aus der Präsenz des andern herrührende Realität, die als Lebenssubstanz wirkt. Ich und Du heißt dann nicht: Übereinstimmung, und es kann durchaus Situationen geben, in denen Dinge vorgebracht werden, die "im Sinne des Austauschbaren" vom Du nicht akzeptiert werden können.⁴⁾ Derartige "Selbstaussprache des Ich" ist trotz aller Einschränkung volle Beziehung, denn Buber sagt: "Man suche den Sinn der Beziehung nicht zu entkräften: Beziehung ist Gegenseitigkeit."⁵⁾

Diese Gegenseitigkeit und ihre Wechselwirkung füllt den Raum zwischen Ich und Du aus und macht ihn "sinnschwer".

1) Vgl. Buber, Ich und Du, a.a.O., S. 20.

2) Vgl. Buber, Zwiesprache, a.a.O., S. 126.

3) Ich und Du, S. 13.

4) Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum, Köln und Olten 1958, S. 118. v. Balthasar sieht im Gegensatz zu Buber den Dialog primär vom Inhaltlichen bestimmt und nennt darum die Grenzsituation mangelnden gegenseitigen Verständnisses, während für Buber die Gegenseitigkeit Vorrang vor dem Inhaltlichen hat.

5) Ich und Du, S. 12.

5. Vergegenwärtigung und Erschließung

In der Beziehung wendet sich ein Ich vorbehaltlos zu einem Du hin. Die Anerkennung und Bestätigung seiner Anderheit bildet die Voraussetzung für die auf ihr aufbauende "Vergegenwärtigung".¹⁾ Dieses Phänomen des Dialogischen meint mehr als nur ein lebhaftes Vorstellen einer anderen Person oder ein bedenkendes Erinnern; Vergegenwärtigung heißt: Hinzugehen auf die Gegenwart dieses bestimmten Menschen, um im Prozeß des Innewerdens seine Ganzheit und Eigentümlichkeit in die eigene Präsenz aufzunehmen.

"Eines Menschen innewerden heißt... seine Ganzheit als vom Geist bestimmte Person wahrzunehmen, die dynamische Mit-te wahrnehmen, die all seiner Äußerung, Handlung und Haltung das erfaßbare Zeichen der Einzigkeit aufträgt."²⁾

Aus dieser Umschreibung Bubers ergibt sich, daß Vergegenwärtigung nicht die Weise psychologischer Wahrnehmung von Einzelzügen des Menschen darstellt; es ist ein Akt, der im Zeichen des Personalen steht und der nicht zu Beobachtungsergebnissen führt, sondern zu einem Anschauen der Personmitte. Der Prozeß vergegenwärtigenden Innewerdens des Personkerns eines Du kann sich nur in äußerster Intensität eines angespannten Einschwingens vollziehen, getragen von der Ehrfurcht vor dem "Mysterium" des Personhaften.

Innewerden als "Wahrnehmen" und "Anschauen" darf hier nicht im Sinne des Greifbaren und Beschreibbaren aufgefaßt werden; das Personale gibt sich als Präsenz einer Selbstheit, die als Ganzheit zu akzeptieren ist. Darum ist die Art des analytischen, reduktiven und ableitenden Blickens von Mensch zu Mensch der äußerste Gegensatz einer personalen Vergegenwärtigung, da die Zergliederung des leibseelischen Seins und des psychischen Stroms, die Reduzierung der Vielfältigkeit der Person auf Schemata und das ausschließlich genetische Auffassenwollen des menschlichen Werdens zu einer radikalen "Entgeheimnisung" alles Personhaften führt.³⁾

Vergegenwärtigung ist die dem Menschen angemessene Weise, seine "Ganzheit, Einheit und Einzigkeit" als Wirklichkeit in die Präsenz zu heben; sie ist kein Erkennenwollen, denn

1) Dieser Begriff Bubers erschien zuerst in "Zwiesprache" und dann vor allem in der späteren Studie "Elemente des Zwischenmenschlichen". Vgl. Die Schriften..., a.a.O.

2) Buber, Die Schriften..., S. 270.

3) Ebd., S. 271.

das wäre eine Verfälschung der Ich-Du-Dimension; sie ist Wesenswahrnehmung als "Innewerden von Wirklichkeit."¹⁾

Wenn man den dialogischen Prozeß der Vergegenwärtigung auch nicht daraufhin überprüfen kann und soll, welche "Stufen" des Geschehens vorliegen, so gibt ein Wort Bubers doch eine dreifache Akzentuierung zu erkennen: "Zum-Andern-ausgehen, Zum-Andern-gelangen und Beim-Andern-verweilen."²⁾ Am Beginn dieser Bewegung steht die Entscheidung für das Grundwort Ich-Du, die Sammlung der Person-Kräfte und die Richtung auf das mitmenschliche Du. Der gültige Ansatz zur Beziehung ist gegeben, aber nun hängt alles daran, daß der Raum des Zwischen überbrückt und der "Andere" auch wirklich erreicht wird. Mangelnde Richtungnahme des Herzens kann auf dieser "Stufe" ein Grund dafür sein, daß der Prozeß der Vergegenwärtigung nicht gelingt. Es bedeutet einen höheren Verwirklichungsgrad, zum Andern zu gelangen; es genügt jedoch nicht, nur den Rand des Du zu berühren und dann wieder aus der Präsenz zurückzufallen. Erst wenn das Ich im Wesenskreis des Du verweilt und die Intensität der Hinwendung derart ist, daß die Personmitte des Andern wahrgenommen und die Kraft der Gegenseitigkeit ausgetauscht wird, ist die Vergegenwärtigung realisiert.³⁾

Ein Vergleich des Phänomens der Vergegenwärtigung mit der Intuition liegt nahe; Buber sieht jedoch davon ab, diesen Prozeß mit dem "nicht ganz eindeutigen Begriff" der Intuition zu belegen.⁴⁾ Er versteht Intuition als das Hineinversetzen in das Innere eines Gegenstandes oder eines Menschen mittels der Sympathie, aber sie ermöglicht nach seiner Meinung nur eine Verringerung des Abstandes zur Wirklichkeit des Andern. Die personale Vergegenwärtigung vermag dagegen zum eigentlichen Wesen des Du vorzudringen, nicht zu Erkenntnissen, die nur "Aspekte" des Seins, nicht aber dieses Sein selbst darstellen. Buber ersetzt den Begriff der Intuition,

1) Ein Ausdruck Diltheys (Gesammelte Schriften, a.a.O., S.218, Band VI), dessen Denkebene in Bubers Begriff der Vergegenwärtigung durchscheint.

2) Buber, Zwiesprache, a.a.O., S.155.

3) Auch Theodor Litt (Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie, München 1950, S.25ff.) kennt den Begriff der "Vergegenwärtigung", allerdings unter geisteswissenschaftlichem Aspekt zur Interpretation des historischen Verstehens als "Begegnung der Gegenwart mit einem..Nicht-Gegenwärtigen".

4) Vgl. Die Schriften..., a.a.O., S.272; Hinweise, a.a.O., S.22ff

dem zu sehr das Moment bloßen Anschauens anhaftete, durch den Begriff "Realphantasie", der das aktive Element der Vergegenwärtigung ausdrücken soll.

"Ich möchte den Namen Realphantasie vorziehen, denn in ihrem eigentlichen Wesen ist sie nicht mehr ein Anschauen, sondern ein Kühnes, fluggewaltiges, die intensivste Regung meines Seins beanspruchendes Einschwingen ins Andere, wie es eben die Art aller echten Phantasie ist, nur daß hier der Bereich meiner Tat nicht das Allmögliche, sondern die mir entgegretende besondere reale Person ist, die ich mir eben so und nicht anders in ihrer Ganzheit, Einheit und Einzigkeit und in ihrer all dies immer neu verwirklichenden dynamischen Mitte zu vergegenwärtigen versuchen kann."

Der das Denken Bubers bestimmende Tatgedanke ist in dieser Umschreibung der Realphantasie deutlich zu spüren, und er erklärt die Ablehnung des Intuitionsbegriffs.

Die Akzentuierung "Real"-phantasie will auch besagen, daß die Du-Person nicht ein bloßes "Phänomen" des Ich ist oder werden darf. Für dialogisches Denken ist die Akzeptierung psychischer "Mechanismen" nicht rechtmäßig, und Versuche, ihnen im Beziehungsgefüge einen Ort zuzubilligen, gehen an der Wirklichkeit der Dialogik vorbei.²⁾ Die Annahme einer "Projektion" als Übertragung von Subjektivem auf ein Objekt, der Gesichtspunkt einer "Introjektion" als Einbeziehung des Objekts in die Sphäre des Subjekts und schließlich der Gedanke der "Identifikation" als einer Möglichkeit, in der das Ich, vom Du beherrscht, mit seiner Weise des Denkens und Fühlens in die des andern eingeht und sich mit ihr identifiziert: kein derartiger psychischer Mechanismus kann legitim in das Verständnis der Ich-Du-Beziehung eingeordnet werden. Vergegenwärtigung baut auf der Eigenständigkeit und vollen Realität beider Dialogpartner auf und schließt Ursachlichkeit und "Fiktivgesinnung" aus.

Über den Akt der Vergegenwärtigung kann dem Ich die "Erschließung" des Du gelingen. Vorbehaltloses Eingehen auf die Wirklichkeit des andern und deren Akzeptation sowie das unmittelbare Teilnehmen lassen am eigenen Sein vermögen die Kräfte des Du zu aktualisieren, zu erschließen. In diesem Akt bietet das Ich dem Du seine Hilfe zum Selbstwerden an;

1) Buber, Die Schriften..., a.a.O., S. 272. Vgl. auch Urdistanz und Beziehung, a.a.O., S. 39.

2) Vgl. dazu Arie Sborowitz, Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C.G.Jung in ihrem Verhältnis zueinander. Darmstadt 1955. Sborowitz will zwischen Buber und Jung eine Synthese finden.

es will in ihm das "finden und fördern", was als "das Rechte" in ihm ruht und darauf wartet, aktualisiert zu werden.¹⁾ Diese Hilfe ist kein Auferlegen von Meinungen und Haltungen und keine zweckhafte Bemächtigung; Erschließung respektiert das Personhafte im Menschen und fragt primär nach dem Selbstwerden des andern. Es geschieht kein Eingriff, sondern "existentielle Kommunikation", kein Aufschließen, um zu erkennen und zu durchdringen, sondern Freilegen der Seinskräfte durch personale Berührung, damit das Du sich ergreift und verwirklicht. Wenn "schließen" die Grundbedeutung hat: "einen Pflock einlegen", so meint "erschließen": diesen "Pflock" entfernen und den Zugang zu den im Menschen angelegten Seinskräften öffnen.²⁾ Darum bezeichnet Buber die Erschließung als einen anthropologischen Sachverhalt, der nicht mit Begriffen des ethischen Bereichs verwechselt werden dürfe.³⁾

Vergegenwärtigung und Erschließung stehen im Spannungsfeld von Urdistanz und Beziehung; eine unmittelbare Seinszuwendung geschieht, die aber nie den Charakter einer Forderung hat. Es trifft deshalb die dialogische Ebene nicht genau, wenn man die Anrede an das Du so umschreibt: mit seinem Sein anklopfen und Eintritt "verlangen".⁴⁾ Nicht nur das Moment der Eigenständigkeit des Du spricht gegen ein solches "Verlangen"; auch das Apriori der Beziehung gibt eine andere Perspektive und läßt aus der anthropologischen Zuordnung und dem realisierten Verbundensein von Ich und Du das gegenseitige Sich-Öffnen hervorgehen.⁵⁾

6. Dialogische Verantwortung

Das Ich steht dem Du in einer durch unmittelbare Wechselwirkung gestifteten Verbundenheit gegenüber. Die Hinwendung des Ich, je einheitlicher und vorbehaltloser sie erfolgt, ruft das Du zu einer Antwort, die wiederum das Ich in seiner Wirklichkeit meint. Handlung wirkt Gegenhandlung als Ent-sprechung. Wer einem Anspruch rückhaltlos antwortet, steht in der Ver-antwortung.

1) Vgl. Buber, Die Schriften., a.a.O., S.273.

2) Zur Wortbedeutung "schließen" vgl. Kluge/Götze, a.a.O., S.674

3) Die Schriften., S.276.

4) Karl Barth, a.a.O., S.307.

5) Die Wirkung von Erschließung und Auferlegung im öffentlichen Raum hat Buber an Gandhi nachgewiesen. Vgl. Die Kreatur, III. Jg. 1929/30, 4. Heft. Auch Hinweise, a.a.O., S.272ff.

Dialogische Verantwortung ist damit entscheidend in die Situation und ihre Bedingtheit von Anrede und Antwort hineingestellt. Es ist nicht ein "frei in der Luft" schwebender Sollensbereich¹⁾, der dieses Phänomen der Beziehung bestimmt; das gelebte Leben, der Anspruch des Augenblicks geben die Maße her, denn das Ich findet sich nicht einem Begriff gegenüber, sondern einem Du, dem es "Genüge" tun will.²⁾

Verantwortung geht aus keinen "Regeln" und Verhaltensweisen hervor. Eine Wirklichkeit, fordernd und beanspruchend, tritt im Du dem Ich entgegen, die aus ihrer Anderheit einen einmaligen Anspruch darstellt, dem auch eine einmalige Antwort gegeben werden muß, wenn Verantwortung dialogisch legitim sein will. Der Wirklichkeit standhalten und auf das Wort des andern eine angemessene Antwort zurücksprechen: das umschreibt die Verantwortung als Phänomen der Ich-Du-Beziehung.

Die Frage der konkreten Stunde kann wortlos dastehen, das Geschick eines Menschen kann stumm einen andern anblicken - dieses Geschehen ist "Wort" und wartet auf Antwort. Anrede hört das Ich der Beziehung in jeder Begebenheit des Tages, im Medium der Sprache oder sprachlos. Es gilt, solche Anrede zu vernehmen und das Ohr für den Anspruch jeder Situation geöffnet zu halten. Dialogische Verantwortung entsteht darum erst auf dem Grund einer Vorentscheidung, daß ein Mensch sich für die Beziehung bereithalten will. Wenn ein Ich sich der Situation verweigert, wenn es die Augen verschließt und sich in Schweigen hüllt, dann ist mit der nicht gesprochenen Antwort die Verantwortung und die Beziehung versäumt.

Verantwortung kann auch darin bestehen, die Fragen zu erraten, die nicht gestellt werden. Buber hat von einer persönlichen Begebenheit berichtet, die ihm den Sinn solcher Verantwortung erschloß, als er die stumme Frage nicht vernahm, die ein anderer mit sich trug.³⁾ So liegt in jeder mitmenschlichen Begegnung eine ungeheure Verpflichtung zu verantwortlichem Eingehen auf das Seinsbedürfnis des Du.

1) Vgl. das Kapitel "Verantwortung" in: Zwiesprache, a.a.O., S. 147-149.

2) Vgl. Buber, Pfade in Utopia, a.a.O., S. 242.

3) Buber berichtet darüber in: Zwiesprache, S. 144, und er nennt dieses Ereignis eine "Bekehrung". Vgl. auch Friedman, a.a.O., S. 50.

Das Phänomen dialogischer Verantwortung ist auch dadurch in eigenartiger Weise gekennzeichnet, daß in ihm Selbstverantwortung und soziale Verantwortung zusammenfallen. Wenn Weischedel,¹⁾ von Heideggers Denk- und Begriffsvoraussetzungen ausgehend, der Selbstverantwortung den Vorrang zuerkennt, da das "Mit-sich-sein" ursprünglicher als das "Sein mit den andern" sei, so läßt sich diese Auffassung nicht mit der Anthropologie Eubers vereinbaren. Nimmt man die menschliche Seinswirklichkeit als Ich-Du-Zuordnung ernst, dann bedeutet das wahre Antworten auf den verpflichtenden Anspruch der Situation in der Begegnung mit dem Du zugleich, daß man der Selbstverantwortung entspricht. Vor solchem Hintergrund ist das Zueinander von zwei Menschen auch nicht ein "extremer Fall" der sozialen Verantwortung²⁾, sondern die exemplarische Berührung mit den "sozialen Ansprüchen" der Gemeinschaft und Gesellschaft.

Die begriffliche Trennung von Selbstverantwortung und sozialer Verantwortung mag ihren Grund auch darin haben, daß man das anonyme Gegenüber einer "Menschheit" oder eines "Staates" mit ihren Ansprüchen nicht in gleicher Realität zu erfahren vermag, wie man sich selbst erfährt. Betrachtet man die Situation im mitmenschlichen Bereich, so ist immer ein bestimmtes Du das Gegenüber des Ich, nicht aber die Menschheit, die nur indirekt im Du anwesend ist. Diesem Du, das sich einem Ich überantwortet und "soziale Ansprüche" stellt, kann ein Mensch Verantwortung zeigen.

Wenn das Sein mit den andern gleichursprünglich ist mit dem Verhältnis zum eigenen Selbst, dann gibt es nur einen Begriff von Verantwortung: der Ich und Du umgreift und der sowohl individual als auch sozial bestimmt ist. Das wird von Löwith bestätigt, wenn er sagt, daß nur der zu einem Du sprechende und antwortende Mensch "als verantwortlich bestimmt" werden kann, während der Verantwortung vor sich selbst nur eine "quasi"-Bedeutung zukomme.³⁾ Im Begriff der Verantwortung ist das mitmenschliche Element enthalten, da eine wirkliche Antwort ein fragendes Du voraussetzt. Wer verantwortlich dem Anspruch des Du entspricht, hat zugleich Selbstverantwortung realisiert. Verantwortlich ist nicht das Individuum,

1) Wilhelm Weischedel, Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch. Frankfurt a.M. 1933, S. 101.

2) Ebd., S. 103.

3) Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, a.a.O., S.113.

sondern der Mitmensch, und so bedingen sich dialogische Verbundenheit und verantwortetes Antworten.¹⁾

Scheler sagt, die Verantwortlichkeit der Person stehe "mit dem Sein einer Person in Wesenszusammenhang"²⁾; der Wirklichkeit des Dialogischen Prinzips gemäß, ist dieses Wort so auszuweiten: die Verantwortlichkeit ist Ausdruck der "Korrelation" von Ich und Du.

Die Ausgezeichnetheit des Phänomens der Verantwortung in der Beziehung wird auch dadurch beleuchtet, daß in ihm das eigentliche Tun des Ich wie des Du enthalten ist. Auch die dialogischen Phänomene, die bisher untersucht wurden, hängen teilweise am Tun der Beziehungspartner, insbesondere die Anerkennung der Anderheit, die Umfassung und Vergegenwärtigung; aber während diese gleichsam die Art und Weise der Kommunikation beschreiben, steckt im Phänomen der Verantwortung vorwiegend eine inhaltliche Relevanz: das entscheidende Tun des einen für den andern. Wenn irgendeine Kennzeichnung des Dialogischen die Realität notwendigen Einander-helfens und damit alles andere als nur ein gefühlsmaßiges Deuten der Beziehung meint, dann ist es dieses Phänomen. Hier geht es um Entscheidung für die helfende Tat, die die Wirklichkeit des Du trifft. Verantwortung ist der in den Bereich des Dialogischen übersetzte Tatgedanke Bubers. Darum heißt es für das Ich: nicht nur gedankliches Teilnehmen am Schicksal des Du, sondern aktiver helfender Beistand, wie er innerhalb von Anspruch und Antwort möglich ist.

Der Begriff der dialogischen Verantwortung mag, von außen gesehen, mit der Kühle des Willensmomentes behaftet erscheinen, und Barth³⁾ glaubt das notwendig zum Mitmenschlichen gehörende "gern" bei Buber nicht mit Sicherheit finden zu können. Die ganze Wirklichkeit des Verständnisses mitmenschlicher Verantwortung ist jedoch durchaus von der Art, daß "die Freiheit des Herzens zwischen Mensch und Mensch" mit ihrem Kennzeichen des "gerne" der Beziehung Bubers nicht mangelt. Wer sich wie er in der Welt des Chassidismus beheimatet weiß, in der die Freude "innerste Voraussetzung" alles Tuns ist⁴⁾, wer sagen kann: "Mitleben als Sein ist Liebe",⁵⁾

1) Vgl. auch Buber, Zwiesprache, S. 150.

2) Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4. Aufl., Bern 1954, S. 491.

3) Karl Barth, a.a.O., S. 334.

4) Buber, Die Schriften..., Nachwort S. 303ff.

5) Ders., Vom Geist des Judentums, a.a.O., S. 182.

der versteht Verantwortung mit ihrer Entscheidung und Tat in einem letzten Sinne "von innen"¹⁾ und als "gern" vollzogene mitmenschliche Entsprechung.

Es ist eine Eigentümlichkeit der Beziehungsstruktur wie jedes Zweier-Verhältnisses, daß Wort und Antwort, Handlung und Gegenhandlung trotz äußerlicher Sukzession gleichrangig und "gleichursprünglich" sind;²⁾ im Wesen verbindlicher Verantwortung ist es begründet, daß weder auf dieser oder jener Seite ein Übergewicht oder eine Überfremdung angesetzt werden darf. Verantwortung weiß sich an den Anspruch, an die Frage des andern gebunden, und in dialogischer Wechselwirkung werden Unterschiede ausgetragen und anerkannt oder aufgehoben. Die Beziehung kennt kein "Überstimmtwerden", wie es in einer Dreiergruppe möglich ist³⁾, nicht ein Mehrheitsvotum, das zudem wegen der Eigenart der "Zwei" ausgeschlossen ist, bringt die Lösung, sondern der Dialog, der die Eigenständigkeit der Partner respektiert.

Verantwortung ist in die Bedingtheit der Situation hinein gestellt; doch wäre es nicht gerechtfertigt anzunehmen, sie sei eine unkontrollierte oder gar willkürliche "Augenblicksethik". Einem Wort antworten heißt: nicht aus einem unhaltbaren Souveranitätsgedanken die Wahrheit allein im Ich suchen, sondern sie aus dem Raum des Zwischen erstehen zu lassen. Wenn das Dialogische Prinzip die Wirklichkeit des Menschen ist und Ich u n d Du erst wahres Menschentum sichtbar werden lassen, dann bildet das Du jederzeit die reale Grenze, die mögliche Willkür in verantwortetes Wollen umgestaltet. Das Ich ist nicht die letzte Instanz der Verantwortung - Marcel⁴⁾ nennt es "ungeheuerlich, von meinem Ich" zu sprechen -; wer sich für die Verbundenheit entscheidet, meint auch die Verantwortung vor der Instanz des Du, "die in das Unbedingte durchsichtig wird."⁵⁾

Freiheit und Wahrheit sind in der dialogischen Verantwortung anwesend, und so ist Bubers Wort zu verstehen: "Wer sich entscheidet, ist frei..⁶⁾ Der dialogische Wahrheitsbegriff ist dynamisch; der Mensch spricht sich selber der Wahrheit

1) Buber, Der heilige Weg, a.a.O., S. 88.

2) Vgl. Hengstenberg, a.a.O., S. 102.

3) Vgl. Simmel, Soziologie, a.a.O., S. 95.

4) Gabriel Marcel, Metaphysisches Tagebuch, Wien-München 1955, S. 205.

5) Buber, Zwiesprache, a.a.O., S. 150.

6) Ders., Ich und Du, a.a.O., S. 54.

zu, indem er sich im Wahrsein bewährt.¹⁾ Buber kennt keine Wahrheit, die man wie einen Gegenstand "haben" kann, sondern ein "Realverhältnis" des Menschen "zur ungehabten, unhabbaren Wahrheit".²⁾

"..was du mit all deiner Macht tun kannst, so daß all dein Wesen ganz und einig ist in deinem Tun, das ist die Wahrheit."³⁾

Dieser dynamische Wahrheitsbegriff, der auf das Neue Denken Rosenzweigs zurückverweist,⁴⁾ ist jedoch kein Pragmatismus, der die augenblickliche Dienlichkeit eines Verhaltens als "wahr" bezeichnet, sondern er meint die Bindung der Wahrheit an das Wahrsein, an die Bewährung als verantwortete Übereinstimmung zwischen Denken und Handeln.⁵⁾

Dialogische Verantwortung im mitmenschlichen Beziehungsgeschehen ist die exemplarische Weise dieses "Realverhältnisses" zur Wahrheit.

7. Aktualität und Latenz der Dialogik

Dieses Phänomen der Ich-Du-Beziehung gibt Aufschluß über die Dauer des Dialogischen. Es liegt in der inneren Struktur des Miteinander, daß die eigentlichen Du-Augenblicke "unabwendbar kurz" sind.⁶⁾ Zwei Grundworte bestimmen die Seinsweise des Menschen und seine Zwiefältigkeit, Ich-Du und Ich-Es; darum ist es eine anthropologische Bedingtheit, in beiden Sphären zu leben und zwischen Du-Verwirklichung und Es-Haltung hin und her zu "schwingen".⁷⁾ Buber nennt diese Unabwendbarkeit die "erhabene Schwermut unsres Loses."⁸⁾

Aus dem Du, das in seiner Einzigkeit und Gegenwärtigkeit unmittelbar das Ich angesprochen hat, wird unumgänglich ein Es, das "vorhanden" und "erfahrbar" ist und als Er oder Sie eine "Summe von Eigenschaften" darstellt.⁹⁾

"Jedem Du in der Welt ist seinem Wesen nach geboten, uns Ding zu werden oder, doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehen."¹⁰⁾

1) Vgl. Buber, Bilder von Gut und Böse, a.a.O., S. 71.

2) Die Schriften..., S. 195.

3) Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O., S. 54.

4) Es heißt bei Rosenzweig (Kleinere Schriften, a.a.O., S. 396f.): "Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr 'ist', und wird das, was als wahr - bewährt werden will."

5) Das übersieht Fritz Schulze, für den Buber "echter Pragmatist" ist. Pädagogische Strömungen der Gegenwart, Heidelberg 1958, S. 67.

6) Buber, Ich und Du, S. 100. 7) Ebd., S. 55.

8) Ebd., S. 20; 27; 90. 9) Ebd., S. 21. 10) Ebd., S. 100.

Die Beanspruchung des Menschen durch die ausschließliche Hinwendung und unmittelbare Vergegenwärtigung läßt ein dauerndes oder längeres Verweilen im vollen Grundwort Ich-Du nicht zu; nach einem kurz bemessenen "Innewerden" geschieht die "Achsendrehung" vom "unheimlichen" Ich-Du in das Grundwort Ich-Es.

Die geringe Dauer der Du-Augenblicke rührt nicht nur von der außerordentlichen Gewalt des umfassenden Zueinander her; sie ist auch begründet durch den Charakter des Ungewöhnlichen, der dem Beziehungsgeschehen anhaftet. Buber sagt darüber:¹⁾

"Die Du-Momente erscheinen...als wunderliche lyrisch-dramatische Episoden, von einem verführenden Zauber wohl, aber gefährlich ins Äußerste reißend, den erprobten Zusammenhang lockernd, mehr Frage als Zufriedenheit hinterlassend, die Sicherheit erschütternd, eben unheimlich, und eben unentbehrlich."

Während einerseits die Haltung zum Mitmenschen bestimmt ist von der Ablösung der Du-Beziehung durch die Es-Erfahrung, steht andererseits die Dialogik selbst im Zeichen der "Aktualität und Latenz". Dieser Doppelbegriff trägt entscheidend zum Verständnis des Ich-Du-Verhältnisses bei. Obwohl Buber dieses Phänomen nur kurz gestreift hat, findet man in diesen Hinweisen einen bemerkenswerten Ansatz für eine veränderte Akzentuierung des Problems der Dauer dialogischer Hinwendung. Danach muß die Beziehung nicht notwendig nachlassen; es ist die "Aktualität ihrer Unmittelbarkeit", die geringer wird und aufhört. Sie kann in der Latenz andauern und wieder in die Aktualität umschlagen.²⁾ Buber erklärt dies am Beispiel der Liebe; auch sie kann nicht immer "in der unmittelbaren Beziehung" verbleiben, dauert jedoch in der Latenz weiter fort.

Diese Deutung Bubers, so will uns scheinen, läßt sich nicht ohne weiteres mit seiner Auffassung von dem unabwendbaren "Schwingen zwischen Du und Es" in Einklang bringen. Während hier die folgenreiche Umstellung von der Du-Perspektive und reiner Gegenwart auf die vergegenständlichende Es-Haltung mit ihren Inhalten der Vergangenheit gemeint ist, hat der Begriff der Aktualität und Latenz für die Beziehung den Sinn, daß die Zuwendung zum Du bestehen bleibt und nur Abstufungen auftreten. Die Aussage Bubers über die Kürze der reinen Du-

1) Ich und Du, a.a.O., S. 37.

2) Vgl. Ich und Du, S. 100; außerdem S. 21 und S. 101.

Augenblicke wird davon nicht berührt; aber es ergibt sich eine veränderte Sicht, wenn man annimmt, daß die Richtung auf das Du latent, das heißt: im Verborgenen ruhend eingehalten werden kann. Auf die unmittelbare Du-Begegnung folgt dann nicht notwendig ein Zeitabschnitt, in dem das Grundwort Ich-Es bestimmend ist, daß also aus dem Du ein Objekt wird, sondern die "Essenz der Beziehung"¹⁾, in der vollen Unmittelbarkeit aufgenommen, wirkt untergründig fort und läßt die dialogische Wirklichkeit andauern. Aktualität und Latenz der Beziehung ist als Doppelbegriff nicht mit dem Wechsel zwischen Du und Es gleichzusetzen, obwohl dies Buber im Gegensatz zu den oben erwähnten Ausführungen an anderer Stelle zu vertreten scheint.²⁾ Nehmen wir den folgenden Satz in seiner Bedeutung ernst: "Nicht die Beziehung ist es, die notwendig nachläßt, aber die Aktualität ihrer Unmittelbarkeit",³⁾ so gehört auch die Zeit der dialogischen Latenz gültig zum Beziehungsgefüge.

Diese Interpretation kann mit einem anderen Wort Bubers gestützt werden, das, soweit feststellbar, nur einmal in seinem Schrifttum erscheint.⁴⁾ Er spricht hier von einer "unterirdischen Dialogik", die dann gestiftet sei und andauere, wenn die Präsenz des andern in den "eigenen Bestand" aufgenommen worden ist und nun eine "potentielle Gegenwärtigkeit des einen für den anderen" besteht. Wenn es also "unterirdische Dialogik" gibt, so steht sie nicht innerhalb der Es-Bestimmtheit, sondern ist als Stufe der Latenz ein Teil der Beziehung.

Diese Erörterungen lassen die Folgerung zu, daß die Beziehung im mitmenschlichen Bereich nicht immer "unabwendbar kurz" sein muß - die entsprechende Aussage Bubers gilt auch wohl vorwiegend für das Mensch-Gott-Verhältnis -; vielmehr kann sie, wenn die Kräfte der Hinwendung im Ich stark genug sind, länger andauern. Daß die Es-Haltung jederzeit durchbrechen kann, bleibt davon unberührt.

Das Phänomen der Aktualität und Latenz der Beziehung führt zu dem Gedanken von Verwirklichungsgraden des Dialogischen.

1) Buber, Ich und Du, S. 119.

2) Vgl. Ich und Du, S. 21; 99; 101.

3) Ebd., 100.

4) Buber gebraucht dieses Wort im Zusammenhang seiner Rede "Über das Erzieherische" (Reden über Erziehung, a.a.O., S. 40). Diese Untersuchung über das Phänomen der Aktualität und Latenz ist für die spätere pädagogische Betrachtung von besonderer Bedeutung.

Buber selbst hat nicht ausdrücklich davon gesprochen, doch ist dies ein immanentes Ergebnis der vorgenommenen Überlegungen zu diesem Phänomen. Aktualität und Latenz als Augenblicke dynamischer Unmittelbarkeit oder ruhend entfernter Gegenwartigkeit bedeuten zwei sehr unterschiedliche "Stufen" der Beziehung. Dialogische Latenz lebt aus dem "Hinzugewachsenen"¹⁾ das durch die Aktualität in der Substanz des Ich weiterwirkt, und so steht diese Zeit noch ganz "im Licht" des unmittelbaren Du-Geschehens. Sowohl die äußerste Realisierung als auch die "unterirdische Dialogik" bilden Weisen göltiger Hinwendung zum Du. Die eigentliche "Achsendrehung" zwischen Du und Es ist dann erst vollzogen, wenn das objektivierende Moment der Beobachtung und Erfahrung das Miteinander bestimmt.

Daß Buber kein Verstandnis eines Entweder-Oder vertritt, wurde bereits gesagt; die "vollkommene" Beziehung ist außergewöhnlichen Augenblicken vorbehalten. Darum steckt in der Auffassung vom "quantum satis" auch das indirekte Zugeständnis, daß sehr differenzierte und abgestufte Verwirklichungsgrade im Bereiche der Dialogik möglich sind. Jedes Ich, das sich dem Anspruch des Du nicht vorenthalt und sich hergibt, erfüllt in seiner eigenen Art das Wesen der Beziehung.

Man kann in dem Satz: "Die große Beziehung gibt es nur zwischen wirklichen Personen"²⁾ ebenfalls die Meinung Bubers finden, daß er von unterschiedlich gestalteten Formen des Dialogischen weiß.

Wenn hier von "Graden" der Beziehung gesprochen wird, so soll das nicht heißen, als könne man eine feste "Stufenfolge" für die Ich-Du-Realisierung aufstellen; das widerspräche zutiefst der Eigenart der Dialogik, die sich nicht in ein Koordinatensystem einordnen läßt. Die Verwirklichungsgrade sind Ausdruck der jeweils andersartigen Struktur der Menschen.

Das Phänomen der Aktualität und Latenz kennzeichnet mithin die Ich-Du-Beziehung nicht als reine Unmittelbarkeit, sondern als ein Geschehen, das von dem unregelmäßigen Wechselspiel zwischen Augenblicken aktueller Hinbewegung und latenter Gegenwartigkeit bestimmt ist.

1) Buber, Ich und Du, S. 111.

2) Ders., Das Problem des Menschen, S. 114.

IV. Dialogik und Selbstfindung

Nach der Betrachtung der Phänomene der Ich-Du-Beziehung wenden wir uns dem Problem zu, wie die Du-Begegnung auf das Ich zurück wirkt.

Bubers Verständnis dieser Frage ist aus einigen prägnanten Sätzen zu ersehen: "Der Mensch wird am Du zum Ich".¹⁾ - "Ich werde am Du."²⁾ Danach geschieht in der Begegnung mit dem Du etwas, das eine doppelte Perspektive zuläßt. Zunächst haben diese Aussagen ihre Bedeutung für die Entwicklung des Kindes, denn sein Werden ist ohne das mitmenschliche Miteinander undenkbar. Nur über die elterliche und geschwisterliche Zu-neigung erstarkt das Kind zum Ich; es wächst über "vor-ichhafte" Beziehungsereignisse allmählich zum Ichbewußtsein heran, bis es sich ganz als Selbst ergreift. Bevor es Ich sagt, wird es als Du angesprochen und gleichsam von der Gegenseite her sich selbst geschenkt.³⁾

Über das Du erst kommt der Mensch zum Ichsagen.⁴⁾ Der andere Gesichtspunkt, der sich aus Bubers Auffassung ergibt, betrifft das personale Leben des Menschen überhaupt. Die Hinwendung zur Dialogik gehört unentbehrlich zu dem Lebensprozeß, in dem jeder einzelne sich in einer ständigen Bewegung in seinem Selbst klärt und neu gewinnt und die mit ihm gemeinte Seinsintention findet. Darum ist die Ich-Du-Beziehung auch nicht ein "Erlebnis" für das Ich; vielmehr "geschieht da etwas am Menschen",⁵⁾ die erfahrene Kraft der dialogischen Gegenwart führt zur Entdeckung des Sinns menschlichen Seins; das Individuum reift "an den strengen und holden Erfahrungen der Zwiesprache"⁶⁾ zur Person heran.

Die Bedeutung der Gegenseitigkeit des dialogischen Verhältnisses für die Selbstfindung des Ich wird von allen Denkern betont, die sich mit dem Ich-Du-Problem befassen. Schon Cohen⁷⁾ hatte gefragt, ob nicht erst "die Entdeckung des Du" im Ich das Selbstbewußtsein und die sittliche Erkenntnis

1) Ich und Du, S. 32.

2) Ebd., S. 15.

3) Ähnlich sagt Gustav Siewerth (Metaphysik der Kindheit, a.a.O., S. 27): "Das menschliche Dasein ist von der Wurzel her nicht bei sich selbst, sondern entaußert, so daß es sich nur aus einem Jenseitigen seiner selbst zurück-gewinnt."

4) Vgl. auch Ich und Du, S. 25; 32 und Das Problem des Menschen, S. 115. 5) Ich und Du, S. 110.

6) Zwiesprache, S. 155. 7) Hermann Cohen, a.a.O., S. 17.

hervorbringe. Ebner¹⁾ spricht schon deutlicher von der Angewiesenheit des Ich auf das Du und davon, daß der Mensch sich niemals in sich selbst zu finden vermag und sich darum im Du suchen muß. Jaspers²⁾, der mit seiner Lehre von der "Kommunikation" einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung der menschlichen Existenz gibt, beschreibt das "Ungenügen" des Menschen an sich selbst: "Ich muß veröden, wenn ich nur ich bin." Nach ihm wird das Ich erst in der Kommunikation als Selbst offenbar und wirklich und gewinnt sich als mögliche Existenz.³⁾ Auch Hengstenberg⁴⁾ betont, daß der Mensch im Vernehmen und Aneignen des vom Du herrührenden Wortes zum Ziel seines eigenen Selbst gelangt. Der im Denkkreis Ebners stehende Steinbüchel⁵⁾ kommt zu noch nachdrücklicherer Akzentuierung seiner Aussagen über das Personwerden des Menschen am Mitmenschen: "Aber Person ist der Mensch erst, wenn an anderer Person sein Selbst erwacht, wenn er als bestimmtes Ich sich ergreift vor dem ihm begegnenden Du." Rosenstock-Huussy⁶⁾ schließlich sieht im Miteinandersprechen und Miteinanderwirken die Wurzel des Menschseins und formuliert das Wort: "Wir alle entstammen der Gegenseitigkeit menschlichen Herzschlags."

Diese Denker befinden sich, soweit es das Problem des Selbstwerdens angeht, in Übereinstimmung mit Buber, der das Selbstgenügen als "Fiktion" bezeichnet und die Gemeinschaft mit dem Du - eine "Urchance des Seins"⁷⁾ - als vorgegebenen Raum zur Verwirklichung des Menschentums betrachtet.

Selbstfindung geschieht nach Bubers Auffassung nicht durch das Befassen des Menschen mit sich selbst; sie ist nur möglich "durch ein Verhältnis zu einem anderen Selbst."⁸⁾ Buber gibt diesem Verständnis eine verdeutlichende Umschreibung:⁹⁾

"Denn das innere Wachstum des Selbst vollzieht sich nicht aus dem Verhältnis des Menschen zu sich selber, sondern aus dem zwischen dem Einen und dem Andern, unter Menschen also vornehmlich aus der Gegenseitigkeit der Vergewärtigung...in einem mit der Gegenseitigkeit der Akzeption, der Bejahung und Bestätigung."

1) Ferdinand Ebner, Wort und Liebe, a.a.O., S. 124.

2) Karl Jaspers, Philosophie II, 3.Aufl., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, S. 56.

3) Ebd., S. 64ff.

4) Hans Eduard Hengstenberg, Philosophische Anthropologie, a.a.O., S. 102.

5) Theodor Steinbüchel, Religion und Moral, Frankfurt 1950, S. 155.

6) Eugen Rosenstock-Huussy, Soziologie, a.a.O., S. 297, Bd. I.

7) Buber, Die Schriften..., S. 287. 8) Das Problem des Menschen, S. 102. 9) Urdistanz und Beziehung, S. 43.

Die Hinwendung des Ich zum Du öffnet das eigene Sein, und der Mensch empfängt sich von der Gegenseite her zurück. Jede wirkliche mitmenschliche Begegnung entläßt das Ich gereifter, in seiner Substanz verändert, jedes Beziehungsereignis entzündet im Menschen den Geist¹⁾ und bringt ihn näher an die Verwirklichung seiner Personhaftigkeit heran.

Aber, so fragen wir mit Cohen,²⁾ "ist denn etwa das Ich nur das Fazit des Du?" Ist das Selbst des einen als "Produkt" des andern anzusehen? Keinesfalls dürfen in den Gesichtspunkt der Selbstfindung ursachliche Deutungen einbezogen werden; das Du ist nicht "Ursache" des Ich, und eine bloße Berührung zwischen beiden führt nicht zwangsläufig zum Werden des Selbst. Das mitmenschliche Du ist vielmehr die Voraussetzung für das eigene Wirken des Ich, und es sind dessen Akte, die Entschlossenheit in der Bindung an das Du wie auch das Ja zu möglicher Umbesinnung, die aus der Sphäre der dialogischen Gegenseitigkeit den Sinn des personalen Miteinanderseins erstehen lassen. Entscheidung und Tat des Ich tragen die Anerkennung und Bestätigung der Anderheit, Umfassung und Vergegenwärtigung, die ganze Verantwortung in der Beziehung. Indem das Ich so gleichsam von sich selbst fortlebt und sich wirkend dem Du nähert, bindet es seine personalen Kräfte zur Einheit, zum Selbst. Das Ich ist demnach nicht "das Fazit des Du", sondern das Fazit der Gegenseitigkeit.

Buber nennt in einer Schrift³⁾ als Anfang des menschlichen "Weges" die Selbstbesinnung. Damit spricht er keineswegs für ein isoliertes und beziehungsloses Selbst-Verhältnis; die Selbstbesinnung steht vielmehr "für" etwas, für das Miteinander, und so sind das Woher und das Wozu, der Anlaß und die Richtung in ihr vereinigt. Ein chassidisches Wort interpretierend - "Ihr habt nur Euch im Sinn. Vergeßt Euch und habt die Welt im Sinn!" -, kommt Buber zu einer Folgerung, mit der er beides, die anfängliche Selbstbesinnung und die Hinwendung zum Du, in Zusammenhang bringt.⁴⁾

"Bei sich beginnen, aber nicht bei sich enden; von sich ausgehen, aber nicht auf sich abzielen; sich erfassen, aber sich nicht mit sich befassen."

1) Vgl. Ich und Du, S. 55.

2) Hermann Cohen, Religion der Vernunft...., a.a.O., S. 208.

3) Der Weg des Menschen - nach der chassidischen Lehre, a.a.O., S. 5ff.

4) Ebd., S. 30ff.

Das eigentliche personale Werden und Wachsen ergibt sich aus der sich bedingenden Wechselwirkung von Hinwendung zum Du und Rückbeziehung auf die Bindung der Kräfte im Ich. In jeder Selbstbesinnung liegt die Gerichtetheit auf die Dialogik, auf das Bereitsein für die "vollkommene Verwirklichung des Du."¹⁾

Wenn Buber der Selbstbesinnung ihre Bedeutung zuerkennt, so ist auch das Verhältnis von Dialogik und Einsamkeit zu durchdenken. Es gibt eine notwendige Einsamkeit, die jedoch ihren Sinn nicht in sich selbst trägt, sondern auf die Beziehung hinweist.²⁾ Um in das Grundwort Ich-Du eintreten zu können, muß der Mensch zunächst "bei sich gewesen sein"; er muß "wahrhaft Ich sagen können, um das Geheimnis des Du in seiner ganzen Wahrheit zu erfahren."³⁾ Die Selbstgestaltung des Ich geschieht im Bereiche des Einander. Das Beisichsein, von dem Buber spricht, ist kein isolierter Zustand; sie ist "positive Einsamkeit", die den Zusammenhang nicht löst.⁴⁾ Als Atempause der Dialogik kann diese Einsamkeit dem Menschen helfen, sich wieder auf sein Personsein zu besinnen, das neue Begegnung meint.

Wer sich absondert und die Einsamkeit als das eigentliche Dasein versteht, begibt sich in die Gefahr, in einem monologischen "Selbstgenuß seiner Seelenfigurationen"⁵⁾ zu ver~~kümmern~~.⁶⁾

Die "positive Einsamkeit" gründet in der Einmaligkeit der Person, die sich in der Selbsteinkehr wieder ihres Wesens bewußt wird, wenn das Beziehungsgeschehen mit seinem Anspruch des Du das Ich zu neuer Besinnung und Entschlossenheit veranlaßt hat. Darum gibt Buber Kierkegaards Begriff des "Einzelnen" eine erweiterte Bedeutung. Während mit dieser Kategorie vornehmlich die von der Welt abgelöste und unmittelbar vor Gott stehende Person gemeint ist, nimmt Buber die Bindung an

1) Buber, Das Problem des Menschen, S. 115.

2) Vgl. Buber, Ich und Du, S. 105f.

3) Vgl. Das Problem des Menschen, S. 115 u. Zwiesprache, S. 155.

4) Diesen Ausdruck gebrauchte Buber in: Worte an die Zeit, 2. Heft, München-Wien-Zürich 1919, S. 17.

5) Vgl. Ich und Du, S. 106.

6) Ein chassidischer Text nennt die Einsamkeit "böse": "Jeder Mensch ist berufen, etwas in der Welt zur Vollendung zu bringen...Aber es gibt Menschen, die sitzen beständig in ihren Kammern eingeschlossen und lernen und treten nicht aus dem Haus...deswegen werden sie böse genannt. Denn wenn sie sich mit den andern unterredeten, würden sie etwas von dem ihnen Zugewiesenen zur Vollendung bringen. Dies bedeutet es...sei nicht böse durch Einsamkeit." Die Erzählg., 182.

den Mitmenschen als konstitutives Moment mit hinein und versteht den Einzelnen als die verantwortlich lebende Person, die zugleich die entscheidende Seinsbeziehung zum Mitmenschen realisiert.¹⁾ Der Begriff des Einzelnen umschließt hier das Für-sich-sein und das Miteinander-sein, der Mensch ist Einzelner "für" die Beziehung.

Selbstbesinnung und Einsamkeit gehören dem Bereich der Ur-distanz an, verweisen aber wie diese auf die Beziehung.²⁾

Das Von-sich-weggehen ist das "Schlüsselwort"³⁾ für das Verständnis der Selbstfindung des Menschen; es gilt gleichermaßen für das Werden der Persönlichkeit. Nach Bubers Auffassung kann ein Mensch sich nicht vornehmen, eine "Persönlichkeit" zu werden, er würde sie mit Sicherheit verfehlen, denn sie entsteht als "Nebenprodukt"⁴⁾ liebend-tätiger Hinwendung zum Mitmenschen.

"Wenn ein Mensch rechtschaffen auf Erden lebt und ein rechtschaffenes Lebenswerk sich vornimmt, wenn er in der Situation, in die er gestellt ist, denen gegenüber, mit denen das Leben ihn zusammenführt, sich bewahrt, also ein rechtes Menschenleben führt, dann wird, auch wenn er das Wort Persönlichkeit nicht kennt,⁵⁾ schon aus ihm so etwas wie eine Persönlichkeit werden."

Der verengte Blick auf das Ich führt nicht zur Persönlichkeit, sondern zu Verfehlungen und Verfälschungen.⁶⁾

Wenn der Mensch durch Hinwendung zur Selbstfindung gelangt, so ist doch das Du niemals nur "occasio" des Selbstwerdens.⁷⁾ Die aufbauende Rückwirkung ist an die Echtheit der Vergegenwärtigung gebunden, das heißt: die Beziehung zum Du darf nicht verdeckt das eigene Heil des Ich meinen. "Nicht um meinethwillen," so setzt Buber den Akzent.⁸⁾

1) Vgl. Buber, Die Schriften..., a.a.O., S. 233f.

2) Daß die Einsamkeit des Menschen keine "Grundform" darstellt, darauf weist auch Ernst Michel (Die Illusion des Selbstgenügens, in: Der Kunstwart, 40.Jg., München 1927, S. 90) hin: "Was den Bergsteiger auf dem spitzen Grat, den Casar in der Einsamkeit seiner Macht, den Gefangenen in der Leere der Zelle pathologisch ergreift, der Schwindel, der Wahn, die Verkümmern - das deutet gleichermaßen darauf hin, daß wir die Einsamkeit nicht vertragen und daß es keine vollendete Autarkie des Menschen gibt."

3) Vgl. Romano Guardini, Begegnung und Bildung (Hrsg. Guardini/Bollnow), Würzburg 1956, S. 19f.

4) Buber, Kampf um Israel, a.a.O., S. 223; 260. 5) Ebd., S. 260.

6) Ähnlich Nicolai Hartmann, Ethik, a.a.O., S. 486.

7) Vgl. Theodor Steinbüchel, Religion und Moral, a.a.O., S. 182.

8) Demgegenüber weist der "Wesenszusammenhang zwischen Fremdliebe und Selbstheiligung" bei Scheler (vgl. Der Formalismus..., a.a.O., S. 503) stärker auf die Ichperson, wie in ähnlichem Zusammenhang auch Löwith (Das Individuum..., 130) sagt.

V. Die Ich-Du-Beziehung und die Gemeinschaft

Das Dialogische Prinzip interpretiert das Menschsein als anthropologische Zugeordnetheit von Ich und Du. In der Beziehung des Einen zum Andern wird der Mensch eigentlich existent, als Teil der "dynamischen Zweiheit" des Menschlichen. Hier liegt nun die Frage nahe, wie sich Bubers Verständnis der Ich-Du-Beziehung zu seinem Verständnis der Gemeinschaft verhält. Bedeutet etwa das Phänomen der Ausschließlichkeit einen Vorrang der Hinwendung zu einem einzelnen Menschen vor der Akzeptation einer Gesamtheit? Wie vermag das Ich der Gemeinschaft gerecht zu werden, wenn nur zwei Menschen in der Dialogik einander umfassen können?

Bubers Ausführungen zu diesem Problem haben nur andeutenden Charakter; sie lassen aber eines entscheidend erkennen: die Ich-Du-Beziehung ist der Baustein jeder wirklichen Gemeinschaft.

"Gemeinschaft..ist das Nichtmehr-nebeneinander-, sondern Beieinandersein einer Vielheit von Personen, die, ob sie auch mitsammen sich auf ein Ziel zu bewege, überall ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber, ein Fluten von Ich zu Du erfährt.."1)

Weder in der einzelnen Beziehung noch in der großen Gemeinschaft bildet das Individuum den Ausgangspunkt; immer ist die Person der "unaufhebbare Grund" des Miteinander. Von Person zu Person, von Ich zu Du geschieht die Verwirklichung des Menschseins und damit zugleich der Gemeinschaft. Beziehung löst keineswegs den Zusammenhang mit der Gesamtheit; sie steht vielmehr als exemplarische Einheit im Ganzen, und in ihrem Gegenüber ist das Beieinandersein der Vielheit untergründig anwesend. Es ist unreal, die Gemeinschaft als den Partner des Ich anzusehen; Partner des Ich ist immer das Du, und die Gemeinschaft, wie Buber sie versteht, ist das Ergebnis des überall in den einzelnen Beziehungen realisierten Zueinander der Menschen. Damit ist Gemeinschaft immer "werdende" Gemeinschaft.2)

Daß die Ich-Du-Beziehung den Baustein der Gemeinschaft bildet, ergibt sich auch aus Bubers Ausführungen zu der Kategorie des "Wir".3) Gemeint ist hier die unter dem Anspruch des Dialogischen stehende Gruppierung einer Schar von Menschen.

1) Buber, Zwiesprache, a.a.O., S.171.

2) Ebd.

3) Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O., S.115ff.

"Mit Wir meine ich eine Verbindung mehrerer selbständiger, zum Selbst und zur Selbstverantwortung erwachsener Personen, die gerade auf dem Grunde dieser Selbstheit und Selbstverantwortung beruht und durch sie ermöglicht wird."¹⁾

Das "wesenhafte Wir" kann wiederum nur von Personen gesprochen werden, die das Dialogische in der ontischen Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung zu verwirklichen vermögen. Wenn das Wir als kleinere Form der Gemeinschaft verstanden werden darf, so haben die Aussagen über seine Beschaffenheit auch für die große Gemeinschaft, die gleichsam eine Hochform des Wir darstellt, ihre Bedeutung. Gemeinschaft heißt: in einem letzten Sinne "Wir" zu sagen. Das Wir schließt nach Buber das Du ein: "Nur Menschen, die fähig sind, zueinander wahrhaft Du zu sagen, können miteinander wahrhaft Wir sagen."²⁾ So ruht die Gemeinschaft, in ihren kleinen Formen wie in ihrer letzten großen Verwirklichung, auf der sie tragenden überall realisierten Ich-Du-Beziehung der Menschen.

Gemeinschaft ist personales Beieinander, das sich grundsätzlich von der Kollektivität unterscheidet. Diese baut auf dem "Schwund der Personhaftigkeit" auf und ist eine "Bündelung" von Individuen; jene bedeutet die organische Verbindung selbständiger Personen, zwischen denen "eine wesentliche Beziehung besteht oder zeitweilig entsteht."³⁾

Was Buber über die Konstituierung einer "Gemeinde" sagt, das gilt für jede Form der Gemeinschaft. Danach entsteht keine echte dialogische Vielheit der Menschen dadurch, "daß Leute Gefühle füreinander haben";⁴⁾ eine bloße Gefühlsgemeinschaft ist keine tragende Basis der Gemeinschaft.⁵⁾ Es sind zwei Momente, die eine Gemeinschaft konstituieren: als erstes wissen sich alle Glieder dieser Vielheit einer gemeinsamen lebendigen Mitte zugeordnet, zu der sie in der Beziehung stehen; sodann besteht zugleich zwischen den Personen dieser Vielheit die Gegenseitigkeit der Beziehung. Buber gebraucht zur Veranschaulichung dieser doppelten Gegenseitigkeit das Bild eines Kreises: die Beziehungen der Menschen zur gemeinsamen Mitte bilden die Radien, die wiederum die Peripherie,

1) Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O., S. 115f.

2) Ebd., S. 116.

3) Ebd.

4) Ich und Du, a.a.O., S. 47.

5) Vgl. das wichtige Kapitel "Wie kann Gemeinschaft werden?" (1930), in: Kampf um Israel, a.a.O., S. 254ff.

das heißt das mitmenschliche Wir, die Gemeinschaft tragen.¹⁾ Die Radian sind vor der Peripherie da, die Beziehungen zur Mitte vor den Beziehungen untereinander, das erste die Bedingung des zweiten. Zwar verwirklicht sich die Gemeinschaft in dem dialogischen Miteinander ihrer Glieder, "aber der Baumeister ist die lebendige wirkende Mitte."²⁾ Gemeinschaft ist mithin nicht eine bloße Summierung von einzelnen Ich-Du-Beziehungen, sondern zu ihrer Konstituierung gehört die gemeinsame Richtung auf die verbindende Mitte.

Es ist zu fragen, von welcher Art die tragende Mitte dieses Gemeinschafts-Kreises sein kann. Für die Gemeinde bildet Gott als das gemeinsame Du die Mitte, von dem die einzelnen Radian des Kreises ausgehen und der das Du-Sagen untereinander ermöglicht. Solche Gemeinschaft ist für Buber eine "Vereinigung von Menschen im Namen Gottes zu einer lebendigen Stätte seiner Verwirklichung."³⁾

Gemeinschaft versteht Buber im Grunde als eine messianische Kategorie; sie ist der Ort der Theophanie, in der die Schöpfung dem Absoluten zurückgereicht wird, in der das "bruderhafte Einanderfinden der Gesonderten in der gemeinsamen Sohnschaft" geschieht.⁴⁾ Darum ist die Ich-Du-Beziehung notwendig auf Gemeinschaft gerichtet, sie darf nicht in sich verharren, sondern ist Teil der Aufgabe, durch die "Gottes Angesicht" aus dem "Block der Welt" heraus sichtbar wird.⁵⁾ Wie die einzelne Person "für" die Beziehung da ist, so verweist die verwirklichte Beziehung auf die Gemeinschaft. Vor diesem Hintergrund wird der Satz Bubers verständlich: "Wohl geht es um Personen, aber nicht um der Person willen, es geht um sie um der Zukunft willen."⁶⁾

"Baumeister" einer Gemeinschaft kann auch ein vorbildlicher Mensch sein, so wie im Chassidismus der Zaddik eine Gemeinde bildet, der jedoch "durchsichtig in das Göttliche" ist.⁷⁾ Ebenso ist das von Buber genannte Beispiel eines wesenhaften Wir, wo Schüler sich nach dem Tode ihres Führers, wenn auch

1) Ich und Du, a.a.O., S.47 u.116.

2) Ebd., S.48. Vgl. auch Kampf um Israel, a.a.O., S. 26lff.

3) Buber, Worte an die Zeit, 1.Heft, a.a.O., S.8.

4) Kampf um Israel, a.a.O., S. 27.

5) Vom Geist des Judentums, a.a.O., S. 74.

6) Reden über Erziehung, a.a.O., S. 59.

7) Pfade in Utopia, a.a.O., S. 243.

nur für wenige Tage, zu einer "Leidenschaft des Miteinanderseins" zusammenschließen,¹⁾ als Gemeinschaftsform um eine Mitte anzusehen.

Ob auch eine gemeinsame hohe Aufgabe oder eine Idee die Mitte einer Gemeinschaft sein kann, ist aus Bubers Ausführungen nicht genau zu entnehmen, darf aber vielleicht angenommen werden, wie sein Hinweis auf die "revolutionären Gruppen" zu erkennen gibt, die sich eine "weckende und lehrende Arbeit im Volk zur Aufgabe" machen.²⁾

Bubers Darlegungen zum Verhältnis zwischen der Ich-Du-Beziehung und der Gemeinschaft lassen mehrere Fragen offen. Unklar bleibt, ob und wie im Wir-Sagen die Merkmale der Ich-Du-Beziehung auftreten, ob es eine Weise der Unmittelbarkeit, der umfassenden Vergegenwärtigung zwischen einem Ich und einer Vielzahl solcher Wir-Personen gibt. Wenn Ebners Wort stimmt, daß Ich und Du keine Mehrzahl kennen, so kann auch in der Gemeinschaft dem Ich unmittelbar nur ein Du gegenüberstehen. Die Stellung der anderen Glieder des Wir, der Gemeinschaft darf man vielleicht so sehen, daß diese sich in einer dialogisch außerordentlich "angereicherten" Latenz zum Ich befinden, die gleichsam den Rand der Unmittelbarkeit bildet, aber keine Gegenseitigkeit mit allen zuläßt. Das Phänomen der Ausschließlichkeit bedingt es, daß Gegenseitigkeit immer nur zwischen zweien sein kann. Die Aktualität hebt ein bestimmtes Glied der Gemeinschaft aus der Vielheit heraus und macht es zum Du des Ich, alle übrigen Personen sind untergründig akzeptiert und in der Gemeinsamkeit des Ziels mit dem Ich verknüpft.

Es wäre nicht richtig, von einem Vorrang der jeweiligen Ich-Du-Beziehung vor der Gesamtheit der Gemeinschaft zu sprechen; die Hinwendung zu einem einzelnen Du steht innerhalb der Angewiesenheit auf alle Glieder der Gemeinschaft, und wenn auch die Unmittelbarkeit zum Du die Nachbarschaft der andern zeitweilig vergessen macht, so hört die latente Zugeneigtheit zu ihnen nicht auf. In jedem Du ist in der Beziehung durch das Moment der Gliedschaft zugleich das Verbundensein zur Mitte und zu den andern wirksam, und jede gültige Beziehung bringt das Miteinander der vollen Gestalt einer Gemeinschaft näher, in der "das kostbarste Gut, das Leben zwischen Mensch und Mensch"³⁾ verwirklicht wird.

¹⁾ Vgl. Das Problem des Menschen, S. 117. 2) Ebd., S. 116.
³⁾ Pfade in Utopia, a.a.O., S. 239.

VI. Die Beziehung zum absoluten Du

Es wurde schon gesagt, daß Ich und Du bei Buber in einem letzten Sinn religiöse Kategorie ist; das Wissen von Schöpfung und Kreatürlichkeit des Menschen bettet alle Wesensbeziehungen ein in die umfassende Beziehung zum absoluten Du. Ich und Du ist der Ausdruck für den "dialogischen Charakter des Lebens."¹⁾

Die "Sphären" der Beziehung liegen nach Bubers Auffassung nicht etwa parallel neben-einander, so daß das mitmenschliche Ich-Du von Grund aus geschieden wäre von der Beziehung zur Transzendenz. Alle "Linien" der Beziehung schneiden sich im "ewigen Du", und wer zu einem Mitmenschen ein rückhaltloses Du spricht, rührt an den "Saum" des Absoluten.²⁾ Die mitmenschliche Beziehung wird zum Sinnbild der "vollkommenen" Beziehung.

"Die Beziehung zum Menschen ist das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott: darin, wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil wird."³⁾

Die Gegenseitigkeit zwischen Mensch und Mitmensch läßt das Gegenüber von Gott und Mensch durchscheinen, die "Urbeziehung", die "Sendung" und "Vernehmen" umfaßt.⁴⁾

Die Gegenwart im mitmenschlichen Ich-Du ist der Abglanz der "Urprasenz", in der der Absolute als Sprecher, die Schöpfung als Sprache und jedes Menschenleben als Zwiegespräch da ist.⁵⁾

Für Buber ist die Beziehung zum absoluten Du ein ontisches Verhältnis, das demnach das objektive Sein des Menschen betrifft.⁶⁾ Ihre Doppelseitigkeit kann zwar nicht völlig erfaßt werden, denn der Mensch "kennt" nur die eigene Seite dieses Dialogs; im mitmenschlichen Zueinander aber vermag er die "Chiffren" des Absoluten zu finden. Darum lehnt Buber konsequent die Aussonderung der Welt aus der Beziehung zum ewigen Du ab, da hier der Anspruch der Transzendenz und die Antwort geschehen. In Distanzierung von Kierkegaard sagt Buber:⁷⁾

"Man kann...mit Gott nicht in Wahrheit wesentlich verkehren, wenn man nicht mit den Menschen wesentlich verkehrt."

1) Vgl. Buber, Kampf um Israel, a.a.O., S.25.

2) Vgl. Buber, Ich und Du, a.a.O., S.107.

3) Ebd., S.104.

4) Ebd., S.86f.

5) Vgl. Buber, Die Chassidische Botschaft, a.a.O., S.12.

6) Vgl. Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O., S.91.

7) Die Chassidische Botschaft, S.178. Die ganze Schrift "Die Frage an den Einzelnen", in: Die Schriften..., (S.185ff.) gilt diesem Problem.

In der Situation, wo der Mensch wahrhaft und unmittelbar den Mitmenschen anspricht, wo er sich dem kreatürlichen Anspruch des andern stellt¹⁾ und ihn verantwortet, begegnet er den "Händen", die alle Beziehungen tragen. Wenn Einzelwesen "sich einander öffnen, sich einander mitteilen, einander helfen", ersteht die "ewige Substanz", und Ich-Du findet seine "höchste Verdichtung."²⁾

Buber nennt Gott das "wahre Du"; dies bedeutet jedoch keine Abwertung des mitmenschlichen Du, sondern ist eine Abhebung, da nur das absolute Du niemals zum Es werden und allein nie eingeschränkt werden kann.³⁾

Das Du-Sagen zum Menschen geht aus der einen Wurzel hervor, aus dem "Du-Sinn",⁴⁾ der auf Gott zielt und der Zwiesprache, Sprache und Geist ermöglicht.⁵⁾

Indem Buber "oben und unten" aneinanderbindet und die Gott-begegnung von der mitmenschlichen Ich-Du-Beziehung abhängig macht, erhält diese eine eigene Würde und Transparenz. Der Mitmensch wird zum "Durchblick",⁶⁾ was seine eigene Bedeutung nicht verringert. Wenn man darum gemeint hat,⁷⁾ es gehe Buber nur um Gott und nicht um das andere Wesen, ja er "benutze" die Menschen "zu seinem eigenen Gottesdienst", so übersieht man, daß die Beweggründe "um Gottes willen" und "um des Menschen willen" in enger Verbundenheit stehen.⁸⁾ Buber beschränkt sich weder auf Gott noch auf den Menschen; die Beziehung zum absoluten Du schließt alle anderen Beziehungslinien ein, ohne daß diesen ihr Eigenwert genommen ist.

1) "Verbundenheit mit Gott und Gemeinschaft zu den Kreaturen gehören zusammen." Drei Sätze eines religiösen Sozialismus(1928), in: Hinweise, a.a.O., S.259. Vgl. zum Hintergrund dieses Kreaturbewußtseins bei Buber auch die Thematik der Zeitschrift "Die Kreatur", die Buber gemeinsam mit J.Wittig und V.v.Weizsacker herausgab. Berlin 1926ff.

2) Vgl. Buber, Der heilige Weg, a.a.O., S.16.

3) Gabriel Marcel (Metaphysisches Tagebuch, a.a.O., S.196) nennt - in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Buber - "Gott das Du schlechthin, das niemals ein Es werden kann."

4) Ich und Du, a.a.O., S.81.

5) Ebd., S. 96f.

Vgl. dazu auch Hamanns Hinweis auf die Eigentümlichkeit der Verbindung göttlicher und menschlicher Merkmale: "Diese communication göttlicher und menschlicher idiomatum ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unsrer Erkenntnis und der ganzen sichtbaren Haushaltung." Samtl. Werke, Band 3, Wien 1951, S. 27/11ff.

6) Ich und Du, S. 76.

7) Hermann L.Goldschmidt, a.a.O., S.74f.

8) Vgl. Bubers Nachwort zu Ich und Du(1958), S.107.

3. Hauptteil: DIE BEDEUTUNG DES DIALOGISCHEN PRINZIPI FÜR DAS ERZIEHERISCHE VERHÄLTNISS

I. Die Ich-Du-Beziehung konstituiert das erzieherische Verhältnis

Die bisherige Betrachtung des Dialogischen Prinzips und der Phänomene der Ich-Du-Beziehung hat unser Verständnis dieser Grundform des menschlichen Miteinander so weit vorbereitet, daß wir nun versuchen dürfen, die gewonnenen Erkenntnisse der Deutung des Erzieherischen fruchtbar zu machen. Dabei handelt es sich nicht um eine unrechtmäßige Übertragung philosophischer Denkergebnisse auf einen unter eigener Gesetzlichkeit stehenden Bereich, sondern um eine konsequente Verfolgung der im Wesen von Ich und Du liegenden erzieherischen Relevanz. Die hier vorgenommene Trennung des vorwiegend philosophischen Aspekts der Ich-Du-Beziehung von dem pädagogischen geschah aus methodischen Erwägungen; dadurch sollte zunächst das Grundverständnis des Dialogischen ohne Rücksicht auf eine "Anwendung" geklärt werden.

Es geht hier um die Bedeutung des Dialogischen Prinzips für das erzieherische Verhältnis, für das Miteinander oder das handelnde Gegenüberstehen von Erzieher und Zögling. H.Nohl¹⁾ hat diesem eigenartigen Verhältnis die Bezeichnung "pädagogischer Bezug" gegeben und seine Struktur aufzuheben versucht. Indem er in diesem "Bezug" ein Element der Autonomie der Pädagogik sieht, erkennt er dem erzieherischen Verhältnis ein entscheidendes Gewicht zu. Außer H.Nohl haben sich vor allem W.Flitner²⁾, M.J.Langeveld³⁾ und E.Lichtenstein⁴⁾ um ein intensiveres Verständnis des "pädagogischen Bezuges" oder der "erzieherischen Situation" bemüht.

-
- 1) Hermann Nohl, Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie, 3.Aufl., Frankfurt a.M. 1949, S.119ff.
 - 2) Wilhelm Flitner, Allgemeine Pädagogik, 2.Aufl., Stuttgart 1950, S. 50ff.
 - 3) Martinus J.Langeveld, Einführung in die Pädagogik, Stuttgart 1951.
 - 4) Ernst Lichtenstein, Vom Sinn der erzieherischen Situation, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 1, Bochum 1955, S.22-34. - Ders., Zur Metaphysik der pädagogischen Verantwortung, in: Pädagogische Rundschau, 7.Jahrg., Heft 2, Ratingen 1952, S.49ff. - Zu verweisen ist hier auch auf die Studie von Helene Hertz, Die Theorie des pädagogischen Bezuges, Langensalza 1932.

Martin Buber ist in einer besonderen Weise an der Aufhellung des Erziehungsphänomens beteiligt, ein Anteil, der - wie es scheint - nicht immer genügend gesehen und gewertet wird. So ist schon allein seine Rede "Über das Erzieherische"¹⁾, die er 1925 auf dem Pädagogischen Kongreß in Heidelberg hielt, für das Verständnis des erzieherischen Verhältnisses von größter Bedeutung.²⁾ Wie Buber sagt, hat er in dieser Rede seine dialogische "Grundanschauung" auf pädagogische Fragen angewandt³⁾, und damit erscheint es gerechtfertigt, daß hier nicht nur diese grundlegende Rede Bubers, sondern sein gesamtes dialogisches Denken, wie es bisher dargelegt wurde, in unseren Betrachtungskreis einbezogen wird.

Wir sprechen hier nicht, wie H.Nohl, vom "pädagogischen Bezug", sondern mit Buber vom "erzieherischen Verhältnis"⁴⁾, weil diese Umschreibung mehr und stärker das lebendige Mit- und Zueinander der Personen, das Prozeßhafte und Doppelseitige des Erziehungsgeschehens ausdrückt - wenngleich dies in Nohls Verständnis des pädagogischen Bezugs enthalten ist.

Das Erzieherische untersteht den Maßen und Ansprüchen anthropologischer Gesetzmäßigkeiten, und wenn das Dialogische Prinzip Bubers ein Seinsprinzip ist, das für jegliches Menschsein gilt, so ist das Verständnis des Erzieher-Zögling-Verhältnisses entscheidend davon betroffen.

Erziehung begibt sich in einem bipolaren interpersonalen Verhältnis. Es stehen sich bekanntlich die Vertreter eines weiten und eines engen Erziehungsbegriffs gegenüber. Während Kriek seine Auffassung von Erziehung als einer Grundfunktion

1) in: Reden über Erziehung, Heidelberg 1956.

2) Darum fällt es auf, daß man in Josef Derbolavs Literaturbericht über "Die gegenwärtige Situation des Wissens von der Erziehung" (Bonn 1956) Martin Buber gar nicht erwähnt findet. - Der wirkliche Einfluß Bubers auf die Pädagogik unserer Zeit kommt in den wenigen Verweisungen der pädagogischen Literatur offensichtlich nicht ganz zum Ausdruck. Daß er aber vorhanden ist, zeigen u.a. W.Flitner (Allgemeine Pädagogik, a.a.O., S.63;65;70;170), E. Lichtenstein (Vom Sinn der erzieherischen Situation, a.a.O. - Zur Metaphysik der pädagogischen Verantwortung, a.a.O., S. 51ff.) und Erich Weniger (Die Pädagogik in ihrem Selbstverständnis heute, in: Die Sammlung, 6.Jahrg., Göttingen 1951, S.16.).

3) Die Schriften...., S.306.

4) Reden über Erziehung, S.39.

der Gesellschaft in dem Satz zuspitzt: "Alle erziehen alle jederzeit"¹⁾, während Makarenko das Kollektiv als den eigentlichen Erzieher ansieht²⁾ und Kroh das gesellschaftliche Leben als "urtümliche Vollzugsform des erzieherischen Geschehens" versteht³⁾, gilt für andere das engere Erzieher-Zögling-Verhältnis als das Erzieherische. So richtet sich Nohls Verständnis des "pädagogischen Bezuges" eindeutig auf die beiden Pole des Prozesses, auf Erzieher und Zögling, wenn er sagt: "Die Grundlage der Erziehung ist also das leidenschaftliche Verhältnis eines reifen Menschen zu einem werdenden Menschen.." ⁴⁾ Spranger hebt hervor, daß immer der einzelne im Erziehungsakt gemeint ist, da die pädagogische Liebe nicht unmittelbar einem Kollektiv zugewandt sein könne⁵⁾. Damit will er das erzieherische Verhältnis auf zwei Personen beschränkt wissen. Litt nennt Erziehung den "Prozeß persönlicher Übertragung von Mensch zu Mensch"⁶⁾. Auch Flitner sieht die erzieherische Situation getragen von dem Wechselverhältnis zwischen Erzieher und Zögling, er erweitert diesen Aspekt aber, indem er sagt, daß zur Wirklichkeit der "Erziehungsgemeinschaft" niemals nur zwei Personen gehören, sondern daß "eine Mehrzahl von Zöglingen und Erziehern auf Dauer verbunden" sind.⁷⁾ Er verschiebt damit den Akzent von dem unmittelbaren erzieherischen Verhältnis zwischen zweien auf das weitere Miteinander in der Schulsituation. Man findet bei Flitner sowohl den Hinweis auf das pädagogische Geschehen zwischen mehreren als auch zwischen zweien.⁸⁾ Bollnow schließlich kennzeichnet das pädagogische Zusammenkommen als das "ganz persönliche Verhältnis von einem bestimmten Menschen zu einem anderen bestimmten Menschen."⁹⁾

So scheinen in der Vielzahl der Stimmen diejenigen zu überwiegen, die betonen, daß das spezifische Gegenüber von einem Erzieher und einem Zögling den Grundbestand des Erziehungsphänomens ausmacht.

1) Ernst Kriek, Philosophie der Erziehung, Jena 1925, S.47.

2) Anton S. Makarenko, Der Weg ins Leben, Berlin 1951.

3) Oswald Kroh, Die veränderte Gesellschaft und ihr Einfluß auf die Erziehung, in: Erziehung wozu? Stuttgart 1956, S.22.

4) Hermann Nohl, Die pädagogische Bewegung., a.a.O., S. 134.

5) Eduard Spranger, Der geborene Erzieher, Heidelberg 1958, S. 44; 95. 6) Theodor Litt, Die Methodik des pädagogischen Denkens, in: Kantstudien Band 26, Berlin 1921, S. 35.

7) Wilhelm Flitner, Allgemeine Pädagogik, a.a.O., S. 69f.

8) Ebd., S.50;53. 9) Otto Friedrich Bollnow, Das veränderte Bild vom Menschen und sein Einfluß auf das pädagogische Denken, in: Erziehung wozu? a.a.O., S. 40.

Wenn demnach das Erzieherische als bipolares Verhältnis anzusehen ist, so können wir nun das Dialogische Prinzip Bubers und seine Anthropologie der Ich-Du-Beziehung auf ihre Bedeutungsfülle für das Miteinander von Erzieher und Zögling befragen.

Das Dialogische Prinzip besagt, daß der Mensch nicht als Individuum wirklich ist, sondern erst im Sein mit dem anderen Menschen eigentlich existent wird. Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser ontischen Zugeordnetheit für das Erzieherische?

Zunächst gelangen wir zu dieser Erkenntnis: Im erzieherischen Verhältnis, das eine Sonderform der zwischenmenschlichen Wechselwirkung darstellt, stehen sich *e b e n b ü r t i g e* Wesen gegenüber. Der Erzieher gewinnt in der Hinwendung zum Kind, zum Jugendlichen stets neu sein Selbst; er aktualisiert in der Hilfe am Heranwachsenden sein eigenes Personsein. So gesehen, erhalten die Unreife, die Hilflosigkeit des Zöglings, alle "Unterschiede" zwischen beiden ein nur relatives Gewicht. Was besagt es schon, daß der Erzieher mehr "weiß", mehr "kann", ja daß er mehr "ist"! All dies wird vor dem Hintergrund der fundamentalen Angewiesenheit auf den Zögling als dialogischen Gegenpol in ein anderes Licht gerückt. Die unterschiedlich zwischen Erzieher und Zögling bestehenden Realisierungsgrade sollen damit keineswegs für unwichtig erklärt werden. Die reifemaßige Unzulänglichkeit des Kindes, des Jugendlichen wird aber von der ontischen Zulänglichkeit überdeckt; das heißt: das Menschsein auch des Zöglings gibt dem Erzieher als Erwachsenen die Möglichkeit zu wesentlichem Du-Sagen, zu entscheidender Wesensberührung, wodurch dieser in der Verwirklichung des Zwischen erst und auch in das volle Bild des Menschseins hineintritt. Um es noch anders zu sagen: nicht nur ein Erwachsener kann dem anderen Menschen zu vollem Ich- und Selbstsein verhelfen; auch - und vielleicht besonders - der Zögling als Werdender vermag auf Grund der in diesem Verhältnis gefragten äußersten Intensität der Hinwendung die Menschlichkeit des Erziehers "herauszufordern", der sich möglicherweise stärker auf sich zurückgeworfen findet als in mancher Berührung mit gleich Gereiften. Auch Erzieher und Zögling bilden als Ich und Du die "dynamische Zweiheit" des Menschlichen, in der sich das personale Leben erfüllt.

Das Phänomen der seinsmäßigen Ebenbürtigkeit zwischen Erzieher und Zögling läßt dann solche Umschreibungen nicht zu, wie man sie etwa bei F.Schneider¹⁾ findet, der sagt, daß der Erzieher als "der Edle sich zum Unedlen, der Reife zum Unreifen, der Höherstehende zum Untenstehenden herabläßt." Auch wenn derartige Formulierungen im Grunde die Selbstlosigkeit christlicher Erzieherliebe und keinerlei Abwertung der Position des Zöglings meinen, so enthalten sie aber die Gefahr gerade der "Rückbiegung", die Buber als den Gegensatz zur dialogischen Hinwendung bezeichnet hat. Betonte "Gradunterschiede" dürfen das Bewußtsein des Erziehers gar nicht behelligen, denn die kreatürliche und personhafte Seinsebenenbürtigkeit zwischen beiden bestimmt primär das Zueinander. Auch werdendes Sein ist ebenbürtiges Sein. Bubers Satz: "Der Mensch wird am Du zum Ich" steht mit seiner ontologischen Aussagebedeutung vor aller Realität der Schwache, Bedürftigkeit und vielleicht sogar der Widerspruchsfülle des andern. Als ein zu vollem Personsein bestimmtes Geschöpf bietet der Zögling dem Erzieher das Bild ebenbürtigen Seins. Darum sollte man nicht von einem "Herablassen" sprechen, sondern gerade hier von Hinwendung und so die Gleichheit der Seinsebene ausdrücken.

Ich und Du heißt für das erzieherische Verhältnis: der eine schenkt und ermöglicht dem andern die Wirklichkeit. Das Kind erfährt sich aus einem andern Wesen angesehen und angesprochen und findet darin den "Schlüssel zu sich selbst";²⁾ zugleich aber spricht es auch den Erzieher an und sagt Du zu ihm, wenn auch noch nicht mit ganzem Wesen, und gibt ihm fortwährend Wirklichkeit; beide reichen einander "das Himmelsbrot des Selbstseins."³⁾

Wenn man in das Bild des Erziehers einen einseitig hohen Reifegrad hineinprojiziert, wenn man ihm den Akzent einer Souveranität gibt, aus der nun die Kräfte "ausfließen", "hinab" zum Zögling und ihn von erreichter Vollkommenheit "austeilen" läßt, so übersieht man, daß der Erzieher wie jeder andere Mensch von einem Gegenüber angesprochen werden

1) Friedrich Schneider, Der christliche Erzieher, Graz-Salzburg-Wien 1947, S. 128.

2) Vgl. Eugen Rosenstock-Huessy, Zurück in das Wagnis der Sprache, Berlin 1957, S. 48.

3) Buber, Urdistanz und Beziehung, a.a.O., S. 44.

muß, daß er ein "ergänzungsharrendes Fragment"¹⁾ ist und in ständigem Angeredetwerden von Angesicht zu Angesicht wirklich wird. Im erzieherischen Verhältnis ist es sogar das Kind, das ihm im Du-Sagen Leben ermöglicht.

Wenn einer dem andern Wirklichkeit gibt, dann ist der Aspekt der Ebenbürtigkeit angemessen und der der einseitigen Abhängigkeit verfehlt. In einem wechselseitigen Bedingen ist der eine des andern Seins-Partner.

Damit haben wir uns dem Doppelprinzip "Urdistanz und Beziehung" genähert. Wie für jedes andere mitmenschliche Verhältnis hat es auch für das erzieherische Verhältnis seine tragende Bedeutung, man kann sogar dieses eigentümliche Zueinander gerade aus solcher Doppelperspektive interpretieren. Die gültige Hinwendung des Erziehers zum Zögling ist bestimmt: von der Urdistanz, die die seinsmäßige Selbständigkeit beider Partner meint und jegliches Übertreten der Grenzen zum Innenraum des Zöglings als eines Werdenden ausschließt; und von der Beziehung, in der zumindest einer sich vorbehaltlos dem andern zuwendet.

Die ganze Schwierigkeit des erzieherischen Tuns ist mit diesem Doppelprinzip ausgedrückt. Das Beziehungsstreben und Helfenwollen richtet sich dynamisch auf die Ganzheit des jungen Menschen, während die Urdistanz die Verhaltenheit und Behutsamkeit, die Beachtung der Personsgrenze einschließt. Buber hat diese Gegenbewegung innerhalb des Erzieherischen als "Kontrapunktik von Hingabe und Zurückhaltung, Vertrautheit und Distanz"²⁾ beschrieben. Dies ist das eigenartige innere Maß, das dem Erzieher verwehrt, sich des Zöglings zu bemächtigen.

Die erzieherische Situation ist, um es mit einem Wort Fröbels zu sagen, "doppelendig"³⁾; sie wird von den sich gegenseitig bedingenden Bewegungen der Urdistanz und der Beziehung auf der Seite des Erziehers abgesteckt.

Buber nennt die Einhaltung solcher Kontrapunktik "Askese"⁴⁾ und meint damit die vom Erzieher verlangte Selbstzucht, die Intimsphäre und die Selbstmächtigkeit des Zöglings gerade in

1) Vgl. Rosenstock-Huessy, Soziologie I, a.a.O., S. 227.

2) Reden über Erziehung, a.a.O., S. 33.

3) Friedrich Fröbel, Ausgewählte Schriften, hrsg.v.Erika Hoffmann, 2.Band, Die Menschengenerziehung, Pädagogische Texte, hrsg.v.Wilhelm Flitner, Godesberg 1951, S. 15.

4) Reden über Erziehung, S. 33.

diesem ungleichen Kräfteverhältnis zu beachten.¹⁾

Urdistanz und Beziehung verdeutlichen die Grenzen und die innere Ordnung des erzieherischen Miteinander und können als Wesensmomente angesehen werden, die nicht aus Sollensforderungen, sondern aus einem anthropologischen Grund hervorgehen. Das erzieherische Verhältnis findet damit die "fundamentale Tatsächlichkeit", die dem Ontischen anhaftet.²⁾ Wenn dieses Kapitel die Überschrift trägt: Die Ich-Du-Beziehung konstituiert das erzieherische Verhältnis, so könnte sie erweitert werden: Urdistanz und Beziehung konstituieren das erzieherische Verhältnis. Da aber wirkliche Beziehung immer auch die Urdistanz berücksichtigt, ist in der Überschrift beides gemeint und enthalten.

Die anthropologische Zugeordnetheit von Ich und Du, die uns zur Erkenntnis der seinsmäßigen Ebenbürtigkeit zwischen Erzieher und Zögling geführt hat, bietet auch den Ansatz für ein geweitetes Verständnis des Erziehertums. Wenn das "Sein in Beziehung" die Basis des menschlichen Miteinander ist, wenn der "Trieb nach Verbundenheit", das "eingeborene Du" Gemeinsamkeit ermöglicht und stiftet, dann geschieht mit der Hinwendung eines Erwachsenen zu einem Heranwachsenden, eines Erziehers zu einem Zögling eine aus solcher anthropologischen Potentialität hervorgehende Bewegung, die weder als ethische "Verpflichtung" außergewöhnlich ist noch einen unzulässigen Übergriff über eine Seinsgrenze bedeutet, sondern ein "p r i m o r d i a l e s M u ß"³⁾ darstellt. Damit kommt dem oft zitierten Recht des Kindes auf Erziehung das Recht des Erwachsenen auf Erziehen entgegen, das Ausdruck einer eingeborenen Lage der Seele ist. Erziehen bedeutet dann Erziehen-müssen, und der Trieb nach Verbundenheit, der auch vom Erzieher zum Zögling geht, trägt auf dieser Seite das Zeichen einer seinsmäßigen Verantwortlichkeit in sich.

1) Nohls Kategorie des "Taktes" (vgl. Die pädagogische Bewegung., a.a.O.S.136f.), die er von Herbart herleitet und in der er das Verbindende zwischen dem Wachstumswillen des Kindes und dem Gestaltungswillen des Erwachsenen sieht, begreift eine ähnliche Verhaltenheit, wie Buber sie mit "Askese" meint. - Vgl. auch die Studie von Elisabeth Blochmann, Der pädagogische Takt, in: Die Sammlung, 5. Jahrg., Göttingen 1950, S. 712-720.

2) In einer gewissen Nähe zu Bubers Prinzip der Urdistanz und Beziehung stehen Kants Begriffe der "Achtung" und der "Wechseliebe", obschon sie nicht anthropologisch, sondern als Ausdruck der Vernunftautonomie verstanden sind. Vgl. Metaphysik d. Sitten, Meiner Bd. 42, Hamburg 1954, S. 304.

3) Vgl. Rosenstock-H., Der Atem..., a.a.O. S. 112. Sperrung v. Verf.

Erziehen heißt so: der Erzieher läßt den Zögling "zum zweitenmal ins Dasein" treten¹⁾ auf Grund des eingeborenen geistigen Zeugungsbedürfnisses, das elementar zum Bild des Mensch-mit-Mensch-seins gehört.²⁾

Vor dem Hintergrund der anthropologischen Ich-Du-Kategorie kann Erziehen niemals anmaßende Grenzüberschreitung, eigenmächtiges, unbegründbares Eingreifen in den Eigenraum einer selbständigen Person sein, wie E.Grisebach es meint³⁾, für den es keine zureichende Begründung gibt, das Sein eines Zöglings bestimmen zu wollen und der, als Ausdruck des "ewig gestörten Friedens", allein den Widerspruch anerkennt, der Ich und Du aneinanderbindet. Das Dialogische Prinzip unterbaut die positive Verbindung von Erzieher und Zögling und damit ebenso den Anspruch auf das Erzogenwerden wie auf das Erziehen.

Wir befragen die Ich-Du-Kategorie auf ihre konstitutive Bedeutung für das erzieherische Verhältnis. In der anthropologischen Grundfigur Ich und Du liegt für das Erzieherische mehr als nur die Bezeichnung eines Denkmodells herzlicher Zuneigung, das Erzieher und Zögling umspannt; es liegt darin vielmehr die Anerkennung eines "Seelenmodells"⁴⁾, einer Seinsstruktur, die jegliches Erziehen erst zuläßt. Das Gegenüber von Erzieher und Zögling wird damit auf eine Grundlage gestellt, die tragfähiger ist und sein kann als die humanistische Vorstellung von der Würde des Menschen; es steht in dem seinsmäßigen Auf-ein-Miteinander-zu, das für alles Menschliche gilt.

Buber sagt, ein wahrer Bildungsbegriff müsse immer auch "von etwas ausgehen", damit man zu einem Ziel gelangen könne; und wenn er dort von einer "Urwirklichkeit" spricht⁵⁾, so kennzeichnet dies die Ich-Du-Kategorie als tragenden Grund für alles Erziehen.

-
- 1) Vgl. Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O.S. 63.
 - 2) Auch Hengstenberg (Philosophische Anthropologie, a.a.O. S.113) spricht von einem Drang nach geistiger Zeugung; Rosenstock-Huessy (Der Atem des Geistes, a.a.O.S.112) weist am Beispiel Augustins und seines Sohnes nach, daß Erziehen ein ebenso ursprüngliches Verlangen des Erwachsenen sei wie Essen oder Lernen.
 - 3) Eberhard Grisebach, Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung, Halle a.d.Saale 1924, S.30;276;295;320. Eine nur auf der Dialektik des Widerspruchs aufbauende Wechselwirkung ist für die dialogische Sicht Bubers nicht zureichend, für die der Dialogpartner eine "Antwort" ist.
 - 4) Buber, Ich und Du, S.31. 5) Ders., Reden über Erz., S.51.

Ähnliche Bedeutung hat es, wenn Buber als "Prinzip der Erziehung" ein "Grundverhältnis" meint, "das in ihr seine Erfüllung findet."¹⁾ Für ein Grundverhältnis sind sowohl die Perspektiven des Eros wie des Machtwillens ausgeschlossen, da sie "Leidenschaften der Seele" sind. In die Nähe des Machtwillens gerät aber auch - das folgern wir aus früheren Überlegungen - jegliche Es-Sicht, die objekthaftes Orientieren und Verwenden bewirkt. Zwar liegt auch Ich-Es als "Grundwort" im Menschen, aber damit ist nicht die "Erfüllung" zu erreichen, die Buber als Kriterium für das dem Erzieherischen angemessene Grundverhältnis erwähnt.

Diese Erfüllung liegt der Potentialität nach in der Ich-Du-Haltung, in der dialogischen Hinwendung, in der einer dem andern zum Selbstsein verhilft und wo im Mensch-mit-Menschsein allein die volle Existenz zu realisieren ist.

Darum ist das legitime Prinzip des Erzieherischen das Grundwort "Ich und Du" oder, wie wir es als den Inbegriff der Beziehung verstehen, das "Dialogische".

Bubers Verständnis des erzieherischen Verhältnisses verdichtet sich in dem Satz: "Das erzieherische Verhältnis ist ein rein dialogisches."²⁾ Damit ist die Grenze zu jeglicher Es-Perspektive ausdrücklich abgesteckt, und eine Aufteilung des Erzieher-Zögling-Verhältnisses nach Du-Augenblicken und "Es-Strecken"³⁾ darf rechtmäßig nicht vorgenommen werden. Wenn in einem pädagogischen Zueinander das Es-hafte vorherrscht, besteht zwar ein irgendwie geartetes zweckhaftes Zusammensein, aber kein vom Dialogischen her konstituiertes erzieherisches Verhältnis. Legitimes Erziehen steht eindeutig unter dem Anspruch des Dialogischen, zwar nicht im Sinne einer Maxime, einer gesetzten Norm, sondern von einem Prinzip her, als "principium", als Anfang der erzieherischen Wirklichkeit verstanden⁴⁾, und das ist allein dem Wesen des Menschen gemäß.

Wird diese ausschließliche Relevanz der Ich-Du-Kategorie aber den sachlichen Bedingungen des Unterrichts gerecht? Wie kann das "Gesetz der Sache" mit der rein dialogischen Perspektive des Erziehers in Einklang gebracht werden?

1) Reden über Erziehung, a.a.O.S. 29.

2) Ebd., S. 39. (Sperrung vom Verf.)

3) Das geschieht bei A.O.Schorb, Erzogenes Ich - erziehendes Du, a.a.O.S. 104ff.

4) Vgl. Reden über Erziehung, S. 46.

"Sachlichkeit" muß aber nicht notwendig ein Verlassen der Ich-Du-Perspektive bedeuten, wenn wir darunter, wie H.E. Hengstenberg¹⁾, eine Haltung verstehen, in der wir uns "dem konkret Begegnenden des Alltags ehrfürchtig hingebend öffnen.." und die "sinnhafte Struktur" alles ändern mitvollziehen. Eine sogenannte "Unterordnung" unter die im Geist der Ehrfurcht angegangene Sache ist dann im Grunde eine dem Du-haften nahe Haltung und steht im Feld des Dialogischen.

Auch in allen unterrichtlichen Bezügen ist der Schüler als Mitmensch immer der Sache vorgeordnet, wie schon der tatsächliche Anlaß des Unterrichts erkennen läßt, der dem Menschen gilt, dem heranwachsenden und werdenden Menschen. Aber Unterricht heißt auch "Methode" und damit Planung, Analyse, Prüfung. Es gäbe also doch ein Nebeneinander oder Nacheinander des Du-haften und Es-haften und Bubers Verständnis des erzieherischen Verhältnisses als eines "rein dialogischen" wäre nicht zutreffend?

Dazu ist zu sagen: Nicht jedes tatsächliche pädagogische Miteinander von Lehrer und Schüler ist auch erzieherisch relevant, nicht weil es unmöglich wäre, sondern weil die dialogischen Kräfte nachlassen oder versagen als Ausdruck der Zwiefältigkeit des Menschen. Wir müssen deutlich unterscheiden zwischen einem legitimen erzieherischen Verhältnis und einem unterrichtlichen Umgangsverhältnis, das vorwiegend sachlich-zweckhaft orientiert ist. Ohne die hier möglichen Leistungserfolge geringzuschätzen, müssen wir aber urteilen, daß diese Umgangsform für unsere Untersuchung nicht kategorial zutreffend ist, weil Lehrer und Schüler immer auch Erzieher und Zögling sind und unter dem Anspruch des Dialogischen stehen.

A.O.Schorb²⁾ sieht die du-hafte "Mitmenschlichkeit" in einer "unaufhebbaren Konkurrenz" mit den sachhaften Bedingungen des Unterrichts. Das Pädagogische ist für ihn "auch ein Sach-Verhältnis", und er versetzt den Schüler in die Doppelperspektive: einmal "Objekt und Schülermaterial", sodann parallel dazu und "zugleich uneingeschränkt Mitmensch." Es scheint, daß bei solcher "Konkurrenz" der Gesichtspunkte ein für Bubers Verständnis nicht haltbarer Kompromiß zustande-

1) H.E.Hengstenberg, Philosophische Anthropologie, S.4;12.

2) A.O.Schorb, Erzogenes Ich - erziehendes Du, a.a.O.S.92.

kommt. Es geht um die Reinheit der Kategorie des Erzieherischen, gleichsam um die idealtypische oder paradigmatische Form des Erzieher-Zögling-Verhältnisses und weniger um die Frage, ob und wie es im Einzelfall unter bestimmten Umständen so möglich ist. Gewiß kann das Grundwort Ich-Es, von dem weder Erzieher noch Zögling ausgenommen sind, nicht einfach aus dem erzieherischen Verhältnis wegargumentiert werden; aber auf der Suche nach dem konstitutiven Moment dieses Verhältnisses ist die Anerkennung einer Aufteilung nach Du-Augenblicken und Es-Strecken nicht ausreichend, sondern wir fragen nach dem Begründenden und Übergeordneten für das Erzieherische. Wir antworten erneut mit Buber: "Das erzieherische Verhältnis ist ein rein dialogisches."

Wenn Schorb den "Es-Strecken" ihren "rechtmäßigen Platz" zuweist und sagt, daß in den von einseitiger Einwirkung bestimmten Zeiten "Erfassungsmethoden" und "Ortungsverfahren" den Schüler als "Fall" treffen dürfen¹⁾, so mag das ein neutrales "pädagogisches" Geschehen sein, aber es gehört nicht legitim zum erzieherischen Verhältnis. Zwar wird von ihm das "Recht dieser Methoden und Ortungsverfahren" ausdrücklich auf die Es-Strecken beschränkt; es ist jedoch nach der Vertretbarkeit solcher Zweiteilung innerhalb des Pädagogischen und solcher Aufspaltung des Schülers oder Zöglings in Objekt und Mitmensch zu fragen. Es-Strecken sind, aus Bubers Verständnis, Ergebnis der inneren Zwiefältigkeit des Menschen, nicht aber eines Gesetzes der Sache. Wohl gibt es Zeitpunkte der Nähe und Ferne im erzieherischen Verhältnis, und oft ist es auch erforderlich, sich in bestimmtem Maße vom Zögling zu distanzieren, wenn der Erzieher ihn genauer verstehen oder prüfen will; aber all dies steht im Zeichen des einen tragenden Momentes: der Ich-Du-Perspektive als der a l l e i n konstitutiven und verbindlichen Haltung.

Der Schüler muß so niemals zum "Fall" werden, sondern er bleibt auch in der Distanz der Mitmensch, der nichts von seiner Einmaligkeit und von seiner Würde als Du verliert. Es hieße sonst das Erzieherische auf wenige Augenblicke beschränken; so jedoch behält immer das Dialogische die "Oberhand", und der umfangende Du-Blick des Erziehers gibt den

1) Schorb, a.a.O.S. 104f.

Zeiten der Beobachtung und Prüfung den Stempel des Mitmenschlichen. Darin unterscheidet sich das erzieherische Verhältnis grundsätzlich vom allgemein menschlichen Mit-einander: während dort das "Schwingen zwischen Du und Es" hingenommen werden kann, ist das Erzieherische auf ständige Dialogik angewiesen, die dieses Verhältnis begründet, trägt und mit ihrem Schwinden aufhebt.

Buber erklärt einmal das Verhältnis von Du-Perspektive und den Inhalten der Betrachtung, wonach der aus den Kräften des Du hervorgehende Wesensblick alles umschließt, was die Beobachtung meint:¹⁾

"Dazu tut nicht not, daß ich auf irgendeine der Weisen meiner Betrachtung verzichte. Es gibt nichts, wovon ich absehen müßte, um zu sehen, und kein Wissen, das ich zu vergessen hätte."

Dieses Wort gilt auch für das erzieherische Verhältnis, in dem alle "Einzelheiten" des Zöglings von dem ganzheitlichen Du-Blick des Erziehers aufgenommen werden, der nicht mit dem "objektivierenden Feldstecher seines Fernblicks"²⁾ an jenen herangeht, sondern die Priorität des Dialogischen in allen Abstufungen und Graden walten läßt.

Wenn die Es-Haltung, in die auch der Erzieher aus seiner Zwiefältigkeit heraus immer wieder hineingerät, vom erzieherischen Verhältnis ausgeschlossen wird, so ist das nicht als moralisches Urteil zu verstehen, vielmehr als die Abgrenzung dieser Kategorie, um deren Verständnis es geht. Die "vollkommene" Du-Haltung ist sicherlich wenigen Augenblicken vorbehalten, und die Du- und Es-Kräfte sind ineinander verschlungen; aber solange das Dialogische vorherrscht, ist das erzieherische Verhältnis legitim.

Wir finden dazu bei Th.Litt³⁾ eine bemerkenswerte Unterstützung. Auch er sieht, wie Buber, in der Zunahme der Es-Welt eine große Gefahr, weil sie zum Mißverständnis einer "Technik der Menschenbearbeitung" hinführen könnte. Das Erzieherische aber wehrt sich aus seinem inneren Sinn gegen solche "Verkehrung", und Litt betont - das ist für unseren Problemkreis hilfreich -, daß eine Ich-Es-Perspektive das erzieherische Verhältnis aufhebt. Auch er versteht die Ich-Du-Haltung als

1) Ich und Du, a.a.O.S. 11.

2) Ebd., S. 33.

3) Theodor Litt, Die Bedeutung der pädagogischen Theorie für die Ausbildung des Lehrers, in: Führen oder Wachsenlassen (Anhang), 6. Auflage, Stuttgart 1956, S. 110ff.

das allein gültige Moment im Erzieher-Zögling-Verhältnis. Die "Phasen der Betrachtung", die Litt für notwendig hält, wenn der Erzieher den Zögling von sich abrückt, um die in ihm ruhenden Möglichkeiten zu erkennen, dürfen niemals objekthaften Charakter haben; es kommt darauf an, daß sie "eingebettet bleiben in ein lebendiges Ganzes von Beziehungen, die das Gefüge der Ich-Du-Relation unverbrüchlich einhalten." Litt ist darin mit Buber einig, daß "die Ich-Du-Relation der Baumeister" bleiben muß¹⁾, denn eine zunehmende und schließlich vorherrschende Objektsicht verkehrt den legitimen erzieherischen Willen in "pseudopädagogische Herrschsucht."

Das erzieherische Verhältnis, das Buber als "ein rein dialogisches" gekennzeichnet hat, ist demnach von der Ich-Du-Sicht abhängig und findet darin seine Wesensumschreibung. Wenn das Dialogische Prinzip als Seinskategorie nicht nur eine formale Aussage über die Angewiesenheit des Menschen auf den Mitmenschen ist, sondern zugleich das innere Maß für das Miteinander von Ich und Du abgibt, so sind auch Erzieher und Zögling unter diesen Anspruch des Dialogischen gestellt, der fordert: die aus jener Kategorie entspringende mitmenschliche Haltung zu finden, die im Du ihre Ordnung erhält.

Eine weitere Folgerung ist noch zu ziehen. Wir sind es gewohnt, vom Zögling und Schüler als einem Individuum zu sprechen. Das geschieht selbst dann, wenn man ihn als Du meint. Dieser Sprachgebrauch kann jedoch vor einem wirklichen dialogischen Verständnis nicht bestehen, das jedes Ich auf die Beziehung gerichtet weiß. Auch in der Theorie darf der Mensch nicht isoliert betrachtet werden, denn die Betonung des Einzigseins bedeutet nur den einen Akzent, zu dem unentbehrlich die Ergänzung durch den Hinweis auf das Miteinandersein gehört. Der Begriff des Individuums verkürzt die menschliche Wirklichkeit. Zwar ist meistens das Individuum nicht ohne die Gemeinschaft gedacht, aber in ihr billigt man ihm eine Stellung zu, wie sie das Nebeneinander der Steine eines Mosaiks kennzeichnet.²⁾ Der einzelne Mensch ist nicht die letzte Einheit, und die Individualität ist nur eine Sei-

1) Vgl. Buber, Gottesfinsternis, a.a.O.S. 152.

2) Für E. Rosenstock-Huussy bedeutet der Begriff "Individuum" eine "unerlaubte" Perspektivenverengung. Vgl. Das Geheimnis der Universität, a.a.O.S. 59; -ders., Soziologie I, a.a.O.S. 273.

te des menschlichen Wesens. Die fundamentale anthropologische Aneinanderbindung von Ich und Du wird durch den Begriff "Individuum" in unzulässiger Weise übersehen, so daß damit nur eine halbe Wirklichkeit getroffen werden kann. Sagt man aber statt Individuum "Person", so ist beides umgriffen: die individuelle Einmaligkeit und unteilbare Ganzheit wie auch das kategoriale Miteinandersein, die Hinordnung zum Du. Person heißt immer zugleich Dialog, heißt Sprechen und Hören, Anreden und Antworten, heißt Ich und Du. Es muß nicht notwendig ein theologischer Personbegriff im Hintergrund stehen; das Personsein des Menschen als dialogisches Sein verstanden, als Miteinandersein, ist aus natürlicher Erfahrung einsichtig, denn er ist Einzelner u n d Verbundener, und beide Perspektiven sind im Personbegriff enthalten.

So sind auch im erzieherischen Verhältnis nicht zwei "Individuen" einander zugewandt, sondern es stehen sich zwei "Personen" gegenüber, die aufeinanderhin gemeint sind und sich gegenseitig bedingen. Wenn das Dialogische keine zufällige Verhaltensweise ist, fordert gerade das erzieherische Verhältnis die Berücksichtigung der Realität des menschlichen Seins; und darum ist Erziehung nicht ein Vorgang zwischen Individuen, sondern zwischen zwei sich anrufenden und aufeinander verweisenden Menschen als Personen.¹⁾

Mit dem dialogischen Personbegriff eröffnet sich eine Dimension, die für das erzieherische Verhältnis kein Entgleiten in individualistische Unverbindlichkeit zuläßt. Der - wenn auch methodisch gemeinte - Satz Diltheys: "Wir gehen von den Individuen aus"²⁾ kann für das Grundverhältnis der Erziehung keine Berechtigung haben, denn hier muß es heißen: Wir gehen von den Personen aus, von Ich und Du qua Person.

Diese anthropologische Interpretation der Begriffe Individuum und Person legt den Gedanken nahe, H.Nohls Zielbegriff "Individualität", in dem er die "Schlüsselposition" der Erziehung sieht, auf seine Ergänzungsbedürftigkeit hin zu überprüfen.³⁾

1) Hier ist, zumindest auf der Seite des Zöglings, noch nicht das realisierte Personsein gemeint, sondern die grundsätzliche personale Potentialität.

2) Vgl. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, V. Band, a.a.O.S. 60.

3) Hermann Nohl, Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie, a.a.O.S. 54.

II. Dialogische Phänomene des erzieherischen Verhältnisses

Die Frage nach der erzieherischen Relevanz des Dialogischen Prinzips wurde damit beantwortet, daß die Ich-Du-Beziehung das Miteinander von Erzieher und Zögling konstituiert. Es ist nun zu prüfen, welche Phänomene diese Sonderform dialogischen Verbundenseins bestimmen, denn es genügt nicht zu sagen, das Erzieherische sei ein Ich-Du-Verhältnis, ohne daß Klarheit über seine innere Wirklichkeit besteht. Der Aufweis einzelner Phänomene zielt wiederum nicht auf eine undialogische "Vollständigkeit" hin, sondern gilt als Versuch, Du-Aspekte des erzieherischen Verhältnisses zu zeigen.

Speziell mit der Aufhellung des Zueinander von Erzieher und Zögling befassen sich nur wenige Arbeiten. H.Nohl hat in seiner Theorie des pädagogischen Bezuges einen wesentlichen Schritt in dieser Richtung getan; er versteht das erzieherische Verhältnis als Spannungsgefüge von Autorität und Liebe auf der Seite des Erziehers und Liebe und Gehorsam auf der Seite des Zöglings.¹⁾ M.J.Langeveld nennt als entscheidendes Phänomen des Erziehungsverhältnisses die Autorität, der das Vertrauen des Kindes wiederum entspreche.²⁾ E.Lichtenstein hat die Aufhellung der "erzieherischen Situation" weitergeführt und als deren Echtheitskriterien die Gegenwärtigkeit, das Vertrauen, die Aufrichtigkeit und die dialogische Verbundenheit genannt.³⁾ Zwischen diesen Gesichtspunkten und der hier vorgenommenen Betrachtung lassen sich einige Verbindungslinien herstellen, die die dem Dialogischen Prinzip angemessenen Phänomene des Erzieherischen bestätigen.

Wir knüpfen an die frühere Übersicht der dialogischen Phänomene an und prüfen, ob sie auch für das erzieherische Verhältnis ihre Gültigkeit haben. Es soll verdeutlicht werden, auf welchen Elementen diese "Kernsituation des menschlichen Daseinsvollzuges"⁴⁾ ruht und welche innere Dynamik sie bestimmt. Damit kann auch dem "Ungefahr" begegnet werden, das häufig mit dem Gebrauch der Bezeichnung "Ich-Du-Verhältnis" für die Erziehung verbunden ist.

1) Hermann Nohl, Die pädagogische Bewegung..., a.a.O.S. 138.

2) Martinus J.Langeveld, Einführung in die Pädagogik, a.a.O.S. 49.

3) Ernst Lichtenstein, Vom Sinn der erzieherischen Situation, a.a.O.S. 30ff.

4) Ebd., S. 34.

1. Anerkennung und Bestätigung der Anderheit

Als erstes Phänomen der Ich-Du-Beziehung haben wir die Akzeptation der Anderheit genannt, mit der das einleitende Ja zur anderen Person gesprochen wird. Gehört diese Anerkennung auch zum erzieherischen Verhältnis?

Das Bedürfnis nach Anerkennung und Bestätigung - das zeigt die Erfahrung - ist nicht erst beim Erwachsenen vorhanden; schon das Kind will, wie M.J.Langeveld sagt, "jemand sein".¹⁾ Auch wenn es sich zunächst noch nicht in seinem Ich und Selbst ergriffen hat, verlangt es danach, in seinem Dasein und Sosein angenommen zu werden, ein Verlangen, das von Jahr zu Jahr mehr wächst und schließlich während der Zeit der Pubertät entscheidende Beachtung fordert.²⁾

Die Hinwendung des Erziehers zum Kind, zum Jugendlichen schließt die Anerkennung des Anderseins dieses Menschen uneingeschränkt ein. Wird der Zögling als Du gesehen, so ist er damit eindeutig vom Ich abgehoben, und der Erzieher geht nicht von seiner Eigenwelt, nicht von seinem "Begriff" eines andern aus, sondern von dessen ganzer "ontischer Uranderheit", die ihm zwar in ihrer Mitmenschlichkeit verwandt ist, die ihm aber in voller Eigenheit gegenübertritt. Auch nicht das Bild dessen, was einmal aus diesem jungen Menschen werden kann, steht allein am Anfang, obwohl diese Perspektive mit zum Erzieherischen gehört, vielmehr die konkrete Wirklichkeit des Zöglings, die total von der des Erziehers geschieden ist.

Die Anerkennung der Anderheit des werdenden Menschen ermöglicht überhaupt erst das erzieherische Verhältnis, in dem die Realität des Unterschiedenseins gesehen werden muß, wenn das Dialogische es aneinanderbinden will. Hinzukommt, daß die Ich-Du-Beziehung hier nicht auf der Ebene gleicher Reife geschieht, sondern zwischen Menschen mit oft beträchtlichem Alters- und Konstitutionsgefälle, so daß die besondere Anerkennung des Kindseins in dem Phänomen der Akzeptation der Anderheit eingeschlossen ist.

Der immer auch in die Zukunft vorausschauende Erzieher sieht und beachtet durchaus die "Wertmöglichkeiten" des Zöglings; aber er ordnet ihnen das Hier und So nicht unter, denn die

1) Martinus J.Langeveld, Studien zur Anthropologie des Kindes, Tübingen 1956, S. 51.

2) Den Anspruch auf Anerkennung nennt Langeveld "fundamental". Vgl. Einführung in die Pädagogik, a.a.O.S. 70.

Wirklichkeit des Gegenüberstehens lebt vom Ernstnehmen des Jetzt und dieser bestimmten Seinsgestalt. Der Zögling spürt, ob man nur ein Zielbild meint, ob man ihn als Projektion eines Eigenen, Gedachten nimmt - oder ob er angesprochen wird, "wie er nun mal ist", was den Blick auf eine mögliche Werdeform nicht verstellen muß.

Wenn Buber den Eros als Prinzip des erzieherischen Verhältnisses ablehnt, so wendet er sich gegen das Moment des Auswahlens. "Eros ist Wahl",¹⁾ während dialogische Anerkennung das ganze Anderssein des Zöglings will, wie es die Wirklichkeit anbietet, ohne daß nur liebenswerte Einzelzüge akzeptiert werden. Die "Hoffart des Unterscheidens"²⁾ liegt der Wahlhandlung des Eros zu Grunde, die nach Bubers Auffassung die kreatürliche Vielfalt nicht akzeptiert, die den "wohlgebildeten" Zögling dem "unansehnlichen" vorzieht und dessen ebenso begründeten Anspruch unbeachtet läßt. Im dialogisch bestimmten erzieherischen Verhältnis hängt die Anerkennung des andern weder von dessen äußerer noch von dessen innerer Gestalt ab. Buber weist bedeutungsvoll auf die Schwere solcher wahl-losen Akzeption hin:³⁾

"Ich sehe von dieser unerotischen Situation aus die Größe des modernen Erziehers - am deutlichsten, wo er Lehrer ist. Da betritt er den Schulraum zum ersten Mal, da sieht er sie in den Bänken hocken, wahllos, durcheinandergewirfelt, mißratene und wohlbeschaffene Gestalten, tierische Gesichter, nichtige und edle; sein Blick, der Blick des Erziehers, nimmt sie alle an und nimmt sie auf."

Dieses An- und Aufnehmen der Anderheit des Zöglings, das aus einer grundsätzlichen Bereitschaft für die "Tatsächlichkeit des gegenwärtigen Lebens"⁴⁾ hervorgeht, eröffnet die Du-Perspektive.

Das Phänomen der Anerkennung der Anderheit ist nicht zu verwechseln mit einer Wertung. Der Erzieher sieht die "innere" Richtigkeit dieser oder jener Realisierungsweise in ihrer Tragfähigkeit für den Zögling, und er stimmt also nicht blind jeder "Besonderheit" zu. Anerkennung meint ein ontologisches Grundverhalten, das zunächst "ohne alle vorgefaßte Meinung über diese oder jene Hintergründe"⁵⁾ den Erzieher vorbehaltlos

1) Buber, Reden über Erziehung, a.a.O.S. 31.

2) Vgl. Buber, Die Chassidische Botschaft, a.a.O.S. 195.

3) Reden über Erziehung, S. 31.

4) Ebd., S. 30.

5) Vgl. Buber, Hinweise, a.a.O.S. 323.

das Dasein und Sosein des Zöglings als Seinsrealität akzeptieren läßt. Der dialogisch handelnde Erzieher spricht das Ja zu diesem Menschen und zu seiner geschöpflichen Wirklichkeit.

Diese Grundbewegung der Anerkennung entspricht dem Verlangen des Kindes und Jugendlichen nach Verbundenheit. Der heranwachsende junge Mensch, eine "in der Welt verlorene Mitkreatur",¹⁾ öffnet sich erst der erzieherischen Einwirkung, wenn er sich angenommen weiß.²⁾ Das vom Erzieher gesprochene "Ja des Seindürfens" ermöglicht die Entfaltung dieses Verhältnisses, in dem vor aller Beeinflussung die Bestätigung steht³⁾. Nur so kann der Hinwendung des Erziehers vom Zögling aus die Bewegung des Vertrauens entgegenkommen, und nur so kann inneres Wachstum beginnen.

Es ist gewiß von Buber nicht leicht dahin gesagt, der Wunsch nach Bestätigung sei das "Fundament" menschlichen Miteinanders. Für das erzieherische Verhältnis bedeutet dies die Berücksichtigung eines anthropologischen Grundbedürfnisses. Bestätigung kann, so sagt Buber, nur "von menschlicher Person zu menschlicher Person" gegeben werden⁴⁾. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß die eigentliche Seinsbestätigung weniger von den oberflächlichen Berührungen innerhalb eines Kollektivs als von der direkten Wesensansprache eines einzelnen Menschen ausgeht.

Diese Erkenntnis gewinnt man auch aus A.S.Makarenkos Bericht über sein Jugendkollektiv. Dort unterscheidet der jugendliche Verbrecher Burun zwischen einem Versprechen gegenüber der Gerichtskommission des Kollektivs und dem Versprechen gegenüber Makarenko: "Das war nur die Kommission, aber jetzt sind ...Sie es"⁵⁾. Er gibt sein Versprechen dem ab, von dem er sich anerkannt und bestätigt weiß. Wenn Makarenko die "Achtung vor der Persönlichkeit" als die Voraussetzung für alles Besserwerden ansieht, so kann man darin das Phänomen der Bestätigung finden.⁶⁾

1) Buber, Reden über Erziehung, S. 19.

2) Es wird auf die frühere Darstellung der anthropologischen Bedeutsamkeit der Bestätigung verwiesen.

3) Vgl. Reden über Erziehung, S. 68.

4) Urdistanz und Beziehung, a.a.O.S. 44.

5) A.S.Makarenko, Der Weg ins Leben, a.a.O.S. 40.

6) Darum hat auch Elisabeth Heimpel recht, die Makarenko als den eigentlichen Erzieher beschreibt. Vgl. Das Jugendkollektiv A.S.Makarenkos, in der Reihe: Weltbild und Erziehung, Würzburg 1956, S. 35.

Ist das Phänomen der Anerkennung und Bestätigung des Zöglings mehr als nur ein psychologisches Zugeständnis an das Ehrgefühl, nämlich ein ontologisches Grundverhalten, so gewinnt auch die pädagogische Kategorie des Lobes eine andere Bedeutung. Es ist zu fragen, ob das Wesen des Lobes sich darin erschöpft, eine "Bekundung der Zufriedenheit..des Erziehers"¹⁾ zu sein, oder ob es nicht vielmehr aus der Grundeinsicht hervorgehen soll, daß es zu dem fundamentalen Bedürfnis des Menschen nach Bestätigung gehört. Das Lob steht im Zusammenhang der Frage: "Was braucht der Mensch, jeder Mensch, um als Mensch zu leben?"²⁾ und man gewährt es, weil man das Dasein und Sosein dieses Menschen anerkennt. Gewiß gibt das Lob auch Auskunft über den "Wert einer Handlung" und stärkt das Ehrgefühl des Zöglings; aber es darf nicht von seinem anthropologischen Grund losgelöst und als Erziehungs-"mittel" allein verstanden werden. Das Lob meint immer den ganzen Menschen, und darum bringt leichtfertige und zweckhafte "Anwendung" des Lobes die Gefahr mit sich, daß sein eigentliches Fundament, die Seinsbestätigung, verlorengeht.

Bestätigung erfährt auch - was man leicht übersieht - der Erzieher, indem der Zögling ihn in seinem Wesen und Tun ernstnimmt und anerkennt, indem er in der Bejahung des Schülerseins den Lehrer bejaht.

Das elementare Verlangen des Kindes, in seiner Anderheit bestätigt zu werden, geht auch aus dieser chassidischen Erzählung Bubers hervor:³⁾

"Rabbi Baruchs Enkel, der Knabe Jechiel, spielte einst mit einem andern Knaben Verstecken. Er verbarg sich gut und wartete, daß ihn sein Gefährte suche. Als er lange gewartet hatte, kam er aus dem Versteck; aber der andere war nirgends zu sehen. Nun merkte Jechiel, daß jener ihn von Anfang an nicht gesucht hatte. Darüber mußte er weinen, kam weinend in die Stube seines Großvaters gelaufen und beklagte sich über den bösen Spielgenossen...."

1) Wilhelm G.Schwerack, Lob und Tadel, in: Lexikon der Pädagogik, III.Band, Freiburg i.Br. 1954, Sp. 360.

2) Buber, Hoffnung für diese Stunde, in: Hinweise, a.a.O. S. 325.

3) Die Erzählungen der Chassidim, a.a.O.S. 191.

2. Unmittelbarkeit zwischen Erzieher und Zögling

Die Unmittelbarkeit gehört zum Kern des Dialogischen. Wie zeigt sich dieses Phänomen im erzieherischen Verhältnis?

Unmittelbarkeit meint die volle Wirklichkeit des Gegenüberstehens der Beziehungspartner; Ich und Du haben "wirklich" miteinander zu tun. Das erzieherische Verhältnis ist dann von der Unmittelbarkeit gekennzeichnet und bestimmt, wenn der Erzieher das Verhältnis zum Zögling als echte Seinsberührung realisiert. Unmittelbar, ohne störende Hindernisse wendet er sich direkt hin zum Zögling; weder drängen sich abstrakte Vorstellungen und Wissensbestände zwischen sie und verfälschen die Beziehung, noch bietet der Erzieher an Stelle seiner Wirklichkeit nur ein "Bild" an.

Gewiß "weiß" der Erzieher manches vom Zögling, aber dieses Wissen ist das Ergebnis früherer Du-Berührungen und aus der Wirklichkeit des andern hervorgegangen; es tritt im Augenblick der neuen Beziehung nicht beherrschend in den Vordergrund, sondern ordnet sich in die Offenheit der Du-Perspektive ein.

Unmittelbarkeit heißt: Wirklichkeit des Soseins und unbefangene Selbstmitteilung. Darum sagt Buber vom Erzieher, er brauche "keine der Vollkommenheiten zu besitzen", die das Kind in ihn hineinprojiziert; "aber er muß wirklich da sein."¹⁾ Dieses Wirklich-sein ist für das erzieherische Verhältnis grundlegend, es ist der Nährstoff für die Seele des Kindes, das nicht an einem "Phantom" wachsen kann. Der Erzieher muß sich "einbringen" als das, was er wirklich ist. Gerade aus diesem Verhältnis, in dem ein werdender Mensch auf die volle Realität des Erziehers angewiesen ist, um sich daran zu entfalten, ist der Schein ausgeschlossen. Er ersetzt die Echtheit des Seins durch eine nur vorgegebene, eine vorge-täuschte "Wirklichkeit" und läßt keine Unmittelbarkeit der Beziehung erstehen. Der Schein ist eine Lüge und hebt die Rechtmäßigkeit des erzieherischen Verhältnisses auf.

Eine unmittelbare Wesensbewegung vom Erzieher zum Zögling ist von Lauterkeit gekennzeichnet, das heißt: "nichts als" die von Spiegelungen freie und ungetrübte Wirklichkeit eines

1) Reden über Erziehung, a.a.O.S. 39.

Seins wird gegenwärtig und wirkt auf den Heranwachsenden ein.

Unmittelbarkeit wird nicht durch das Bemühen realisiert, sich auf einer "kameradschaftlichen" Ebene mit dem Zögling zu treffen und hier eine mißverstandene Rückhaltlosigkeit zu üben; das führt nur zu einer vordergründigen "Anerkennung", ist aber kein Kriterium für die Echtheit dialogischer Unmittelbarkeit. Um es an einem Beispiel zu sagen: nicht schon dann ist dieses Moment des erzieherischen Verhältnisses gegeben, wenn sich der Lehrer, der Erzieher zu den Kindern und Jugendlichen - die Aufhebung eines bestehenden Gefälles äußerlich andeutend - auf die Schulbank setzt oder wenn er betont "sportlich" mit ihnen umgeht; erst wenn seine Verhaltensweisen nicht "methodisch" eingesetzte Mittel darstellen, sondern Ausdruck einer spontanen und aufrichtigen Wesenszuwendung zum Zögling sind, hat der Erzieher die Unmittelbarkeit verwirklicht, "die seine Kraft ist."¹⁾

Nicht die Aufhebung des Gefälles zwischen dem erwachsenen Erzieher und dem heranwachsenden Zögling gehört zur Unmittelbarkeit; es bildet dafür gar kein Hindernis und ist ein kennzeichnendes Strukturelement dieses Verhältnisses; vielmehr hängt alles an der Unbefangenheit und Offenheit des Erzieher-Blicks, der aus der Wesensmitte kommt und das Du umfängt. Der verhohlene Blick, der vom Mittel und vom Zweck zersetzt ist, zerstört die Ansätze zur Unmittelbarkeit und wirft den Zögling auf sich zurück in die Verschlossenheit.

Unmittelbarkeit im erzieherischen Verhältnis und Objekt-Perspektive, die den Zögling zum "Gegenstand" von Einwirkungen oder Beobachtungen macht, schließen einander aus. Der Du-Blick wird durch objektivierende "Vorsatzlinsen"²⁾ aus seiner Direktheit abgelenkt und in das Es verkehrt.

Eine Form lebensnahen Umgangs zwischen Erzieher und Zögling kann dem Werden der Unmittelbarkeit förderlich sein, denn die Berührung von Wesen zu Wesen lebt vorwiegend von der Nähe. Die moderne Schulsituation, die das Zusammensein zumeist auf wenige Stunden des Tages beschränkt, bedeutet dafür eine große Schwierigkeit.

1) Buber, Reden über Erziehung, S. 66.

2) Vgl. Erich Hermann, Die Grundformen des pädagogischen Verstehens, München 1959, S. 112.

"Wenn ein Lehrer mit Schülern, ohne mit ihnen sonst zusammenzuleben, ohne die Vielfältigkeit der Tage mit ihnen zu teilen, zu bestimmten Stunden zusammenkommt, um sie zu 'unterrichten', wird sich daraus nur ausnahmsweise eine aufbauende Wirkung ergeben; die Berührung ist zu momentan und abreißend, und sie ist zu zweckhaft."¹⁾

Man würde dieses Wort Bubers mißverstehen, sähe man die Häufigkeit der "Kontakte" zwischen Erzieher und Zögling als entscheidend an; man kann Unmittelbarkeit nicht "einführen."²⁾ Zusammenleben bewirkt nicht von selbst die unmittelbare Ich-Du-Beziehung, aber es ist eine wichtige Voraussetzung dafür. Entspricht der äußeren Nähe und dem Ganzheitlichen des gemeinsamen Lebens eine innere Wirklichkeit, die aus der Existenz des Erziehers hervorgeht und an seine Kräfte der Du-haftigkeit anknüpft, so kann das kontinuierliche Miteinander-zu-tun-haben zur Unmittelbarkeit führen und aufbauend wirken.³⁾

Die Bedeutung des unmittelbaren Zusammenseins von Person zu Person zeigt der Chassidismus, wenn die Schüler mit dem Zaddik als ihrem Führer unter einem Dach wohnen, sein wirkliches Leben teilen und so das "Geheimnis des Tuns" erfahren.⁴⁾

Die Wirkkraft des unmittelbaren Umgangs zwischen Erzieher und Zögling wird von vielen pädagogischen Denkern betont. Dilthey hat auf die "Anziehungskraft" hingewiesen, die aus der impulsiven Macht der Äußerung und der Hingabe hervorgehe.⁵⁾ Nohl spricht von der "Liebesgemeinschaft" als der Voraussetzung für das Entstehen "eines persönlichen geistigen Lebens" und betrachtet als eigentlich wirksam nicht ein "System von geltenden Werten", sondern immer nur das ursprüngliche Selbst, den "wirklichen Menschen".⁶⁾ Spranger nennt das "Medium des lebendigen Umgangs mit Menschen" entscheidend für jede sittliche Beeinflussung.⁷⁾

1) Buber, Kampf um Israel, a.a.O.S. 318f.

2) Vgl. Ich und Du, a.a.O.S. 51.

3) Den Gedanken der Unmittelbarkeit hat Buber auf das handelnde Miteinander im sozialen Raum übertragen, und er sieht darin den Ansatz zu einem neuen Ergreifen der Gemeinschaft. Vgl. Pfade in Utopia, a.a.O.S. 32.

4) Vgl. Die Chassidische Botschaft, a.a.O.S. 206.

5) Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, VI. Band, a.a.O.S. 74.

6) Hermann Nohl, Die pädagogische Bewegung...., a.a.O.S. 138;132f.

7) Eduard Spranger, Der geborene Erzieher, a.a.O.S. 34.

3. Das Phänomen der Ausschließlichkeit

Wenn nach Bubers Worten jede Beziehung zu einem Wesen in der Welt ausschließlich ist, so wird auch das erzieherische Verhältnis davon bestimmt. Erzieher und Zögling bilden die Zweiheit von Ich und Du und treten im Augenblick der Aktualität der Beziehung heraus aus den übrigen Zusammenhängen und sind unmittelbar einander zugewandt.

Dieses eigentümliche Phänomen des erzieherischen Verhältnisses bedeutet, daß immer nur ein Ich und ein Du, ein Erzieher und ein Zögling wirklich miteinander "zu tun" haben. Auch dieses Verhältnis kennt keine Mehrzahl; es gibt in diesem Augenblick für den Erzieher allein diesen bestimmten Zögling, denn Du heißt: einzig sein.

Es kommt entscheidend darauf an, daß der Erzieher sich mit den Kräften der "Realphantasie" in die Ganzheit, in die dynamische Mitte des Zöglings einschwingt, daß er den Akt der Vergegenwärtigung übt, damit der werdende in seiner personalen Einzigkeit in die Präsenz gehoben wird. Die Intensität einer derartigen Richtung auf den Zögling läßt die Gleichzeitigkeit weiterer Beziehungen nicht zu. Das ist die Grenze, die dem Menschen und damit dem Erzieher gesetzt ist.

Die Entschiedenheit der Hinwendung und die unbedingte Annahme des andern Wesens gerät nicht, wenn der Erzieher sich mit einer oberflächlichen "Wahrnehmung" des Zöglings begnügt. Gerade dieses Verhältnis steht unter dem Anspruch äußersten Wirklich-seins und äußersten Innewerdens, und es widerspricht dem Moment der Ausschließlichkeit, nur "Aspekte" des heranwachsenden jungen Menschen auszuwählen. Es gilt, ihm gerecht zu werden, das heißt: ihn richtig, ganz zu sehen. Die ausschließliche Ich-Du-Richtung ermöglicht es dem Erzieher, die Ganzheit des Zöglings sich zu vergegenwärtigen. Man liebt nur, wenn man ein ganzes Wesen sieht.¹⁾

Ausschließlichkeit ist sowohl Ausdruck der Zweiheit von Erzieher und Zögling als Ich und Du wie auch der inneren Bedingungen dieses Verhältnisses. Der Einwand könnte erhoben werden, daß dieses Moment mit seinem Anspruch unvereinbar sei mit der Realität unseres modernen Schulwesens, denn hier findet der Erzieher nicht nur den einzelnen Schüler und Zög-

1) Vgl. Buber, Ich und Du, a.a.O.S. 20.

ling vor, wie ein früheres Erziehungsverständnis es als Grundform betrachtete, sondern eine Klasse von Schülern. Verbiestet eine derartige Situation nicht von selbst den Versuch, dialogische Ausschließlichkeit realisieren zu wollen, oder wird diese bei solchen äußeren Bedingungen nicht überhaupt unmöglich?

Das Phänomen der Ausschließlichkeit der Ich-Du-Beziehung und damit des erzieherischen Verhältnisses ist kein Moment der Beliebigkeit und auch kein unangemessenes Postulat; es ist anthropologisch begründet und gehört zum Bestand der Ich-Du-Wirklichkeit. Gesellschaftliche Zustände können diese fundamentale Bedingtheit nicht aufheben und dürfen auch nicht dazu veranlassen, sie zu ignorieren.

Der Erzieher unserer Zeit ist nicht davon entbunden, im Verhältnis zum Zögling in die Ausschließlichkeit einzutreten; wenn die Aktualität der Beziehung sich auftut und dieser bestimmte junge Mensch nach dialogischer Unmittelbarkeit verlangt, gehört es zur Rechtmäßigkeit des erzieherischen Verhältnisses, diesem ausschließlichen Anspruch zu entsprechen und dem, der "einzig und gegenüber wesend"¹⁾ als Du steht, sich uneingeschränkt zuzuwenden. Alle nur teilhafte Antwort wäre pseudodialogisch, denn in der Beziehung rührt Ganzheit des Seins an Ganzheit des Seins. Will der Erzieher "wirklich" für den Zögling da sein, will er ihn an seinem Sein teilnehmen lassen, so kann er legitim nur diese eine Richtung voll verwirklichen.²⁾

Und welche Haltung nimmt der Erzieher in Augenblicken ausschließlicher Du-Zuwendung gegenüber den anderen Gliedern der Klasse ein? Werden diese nicht dadurch aus seinem Bewußtsein gleichsam entlassen und wie Gegenstände in den Hintergrund versetzt, obwohl auch sie nach Verbundenheit verlangen?

Die übrigen Schüler und Zöglinge einer Klasse geraten im Augenblick der Ausschließlichkeit durchaus nicht in eine aus dem Bewußtsein entschwundene Position und sind dem Erzieher nicht weniger wichtig als das eine in der Aktualität

1) Buber, Ich und Du, a.a.O.S. 79.

2) A.O.Schorb (a.a.O.S.114ff.) hat die hier nach dem Dialogischen Prinzip Bubers interpretierte "Ausschließlichkeit" allgemein als Ausdruck von Ich und Du hervorgehoben und sehr fruchtbar für den pädagogischen Bereich ausgedeutet. Wir verweisen auf seinen 7. Grundsatz: "Dualität und Pluralität im pädagogischen Verhältnis."

der Beziehung befindliche Du. Die dialogische Bereitschaft und Offenheit gegenüber allen anderen bleibt bestehen, zwar in der Weise der Latenz, aber diese "unterirdische Dialogik" trägt und bestimmt das verhaltene Miteinander weiter. Es wäre eine dem Wesen der Beziehung nicht angemessene Denkweise, würde man sagen, die übrigen Schüler und Zöglinge kämen "zu kurz". Abgesehen davon, daß das Zusammensein im Unterricht ein Grund dafür sein kann, daß manche Einzelbegegnungen zwischen Erzieher und Zögling, für deren Entfaltung Zuschauer ein Hindernis bilden, außerhalb der gemeinsamen Unterrichtszeit geschehen und also den andern nichts "entzogen" wird, so ist zu entgegnen, daß die ausschließliche Hinwendung des Erziehers zu einem bestimmten Kind oder Jugendlichen den übrigen Zöglingen auch etwas geben kann: sie spüren aus der Echtheit und Ausschließlichkeit der gegenseitigen Beziehung die Substanz des Erzieherischen und die Beispielhaftigkeit des mitmenschlichen Dialogs.

Die Gemeinschaft einer Klasse wird durch die nur scheinbare Absonderung einer einzelnen Beziehung nicht gesprengt, die zwar, wie Buber sagt, "den Himmelskreis" füllt, aber nicht so, "als ob nichts anderes wäre", sondern "alles andre" lebt im "Licht" dieser Du-Begegnung¹⁾. Dialogische Ausschließlichkeit kann sich dadurch umsetzen in gemeinschaftsbildende Substanz.

Die Schwere des Anspruchs an den Erzieher, der einer großen Zahl von Zöglingen gegenübersteht, bleibt; auch das mag man als die "Schwermut unsres Loses" ansehen, daß es ihm nicht gegeben ist, allen Ansprüchen gleichermaßen gerecht zu werden.

Ein chassidisches Wort von Rabbi Bunam, einem der letzten großen Lehrer dieser Bewegung, spricht von der Schwierigkeit, sich bei einer Vielheit von Menschen auf die besonderen Bedürfnisse des einzelnen einzustellen:²⁾

"Wenn am Sabbat meine Stube voller Leute ist, wird es mir schwer, Worte der Lehre zu sprechen. Denn jeder bedarf seiner eignen Lehre, jeder soll in seiner Lehre vollendet werden, und was ich allen zuteile, entziehe ich jedem von ihnen."

So wie der Erzieher das dialogische Wort ganz immer nur an

1) Buber, Ich und Du, a.a.O.S.79.

2) Buber, Die Erzählungen der Chassidim, a.a.O.S. 744.

einen Menschen richten kann, so zeigt sich das Phänomen der Ausschließlichkeit auch in der Weise seines Sprechens; Partner ist nicht die Klasse als Kollektiv, sondern jeder einzelne Schüler als Du. Darum liest der Lehrer nicht einer blockartigen Vielheit vor, sondern den einzelnen, denen er wirklich ins Auge blickt und mit denen er Zwiesprache führt. Es ist ein Prozeß des Lösen und Bindens: in der Ausschließlichkeit des Augen-Blicks löst sich der einzelne Schüler aus der Gesamtheit der Klasse und tritt in die Verbundenheit mit dem Lehrer; wenn dieser sich einem andern zuwendet, lösen sie sich voneinander, aber der Schüler hat neue Kraft und neue Bestätigung erfahren und wird wiederum der Gemeinschaft seiner Klasse eingefügt, verbunden.

Trotz der Hindernisse der modernen Schulsituation gilt die Wirklichkeit des Dialogischen Prinzips, die Ausschließlichkeit von Ich und Du im erzieherischen Verhältnis. Auf Grund dieser anthropologischen Bedingtheit wäre zu fordern, daß die äußeren Voraussetzungen im Bereich der Schule die Ich-Du-Beziehung ermöglichen, die jeweils zwischen einem Erzieher und einem Zögling ausschließlich realisiert wird.

4. Die Umfassung im erzieherischen Verhältnis

Während die bisher betrachteten Phänomene des erzieherischen Verhältnisses zu jeder Ich-Du-Beziehung gehören, gibt es ein Moment, das nicht notwendig zur Gültigkeit der dialogischen Hinwendung allgemein hinzukommen muß, da es als hohe Stufe die Wechselseitigkeit vollendet¹⁾, das für das Erzieherische aber schlechthin konstitutiv ist: die Umfassung.

Buber weist deutlich und bestimmt auf dieses Phänomen hin:²⁾

"Das Element der Umfassung... ist dasselbe, welches das erzieherische Verhältnis konstituiert."

Wir rühren damit an den Kern des Erzieherischen. Da die früheren Ausführungen zum Phänomen der Umfassung bewußt knapp gehalten wurden, um seiner erzieherischen Relevanz nicht vorzugreifen, holen wir hier etwas weiter aus.

Buber hat allem Anschein nach den Begriff der Umfassung bei Simmel vorgefunden, der ihn in formalsoziologischem Sinn

1) Vgl. Buber, Zwiesprache, a.a.O.S. 159.

2) Reden über Erziehung, S. 38.

verwendet¹⁾. In der Schrift "Daniel" (1913) ist u.W. zum ersten Mal bei Buber dieser spätere Grundbegriff erwähnt, zwar noch nicht in seiner vollen dialogischen Bedeutung, aber doch bereits als Aussage für eine Bipolarität. Es heißt hier:²⁾

"Ein Wesen steht seinem Gegenwesen gegenüber; es äußert, den Anprall des Schicksals begleitend, seine Polarität; zugleich aber wirft es sich in seinen Gegenpol hinüber und leidet dessen Leben mit ihm."

Das spätere Verständnis dieses eigentümlichen Phänomens ist hier bei Buber vorbereitet: die Doppelheit des Hier- und Dortseins, das Einnehmen einer bipolaren Position, die ungeschwächte Intensität von "Beisichbleiben" und "Ausfahren". Noch ist vom "Gegenwesen" und "Gegenpol" die Rede, nicht vom "Du", aber die für das Erzieherische so grundlegende "Erfahrung der Gegenseite" ist angedeutet. Das geht aus weiterer Umschreibung hervor, die den Akt der Umfassung als Liebe versteht:³⁾

"das ist die Liebe, in der ein wahrhaft gegenwärtiger Mensch die Wesen umfaßt, also daß er, in vollkommener Kraft bei sich selber verharrend, den Pfiff des Landstreichers aus dessen Lippen und den Blick des Narren aus dessen Augen lebt und, ehe er den Gifttrank nimmt, wie Sokrates das schöne Haar beklagt, das der junge Phaidon der Trauer um ihn opfern wird."

Während dieser frühe Umfassungsbegriff noch vorwiegend das "Erlebnis" der Polarität meint in einer Weise der einschwingenden Wahrnehmung des Gegenwesens, richtet sich das Moment der Umfassung in Bubers Rede "Über das Erzieherische" auf die vom Ich zum Du, vom Erzieher zum Zögling gehende Bewegung⁴⁾. Die "Doppelendigkeit", wie sie das Bild vom Landstreicher, vom Narren verdeutlicht, gilt auch für die erzieherische Situation, aber es geht hier um mehr als nur um das Miterleben eines "Pfiffs" oder eines "Blicks"; es geht hier um die bipolare Erfahrung des Erziehungsvorgangs, der als "Erziehen" auf der einen Seite entsteht und als "Erzogenwerden" auf der andern Seite aufgenommen wird.

Der Erzieher befindet sich im Umfassungsakt an beiden Enden der Situation; er steht in voller Wirklichkeit in sich selbst, erfährt sich in seiner gegenwärtigen Seinslage und

1) Vgl. Georg Simmel, Soziologie, a.a.O.S. 36.

2) Buber, Daniel, a.a.O.S. 97.

3) Ebd., S. 111.

4) Reden über Erziehung, a.a.O.S. 36-43.

in seinem verantwortlichen Tun und ist zugleich auf der Seite des Zöglings, wo er den von ihm selbst ausgegangenen Erziehungsakt auffängt und aus der Perspektive dieses jungen Menschen erlebt.

"Er (der Erzieher) muß, ohne daß die Handlung seiner Seele irgend geschwächt würde, zugleich drüben sein, an der Fläche jener anderen Seele, die sie empfängt; und nicht etwa einer begrifflichen, konstruierten Seele, sondern je und je der ganz konkreten dieses einzelnen und einzigen Wesens, das ihm gegenüber lebt, das zusammen mit ihm in der gemeinsamen Situation, des 'Erziehens' und 'Erzogenwerdens', die ja eine ist, nur eben an deren andrem Ende steht."¹⁾

Umfassung geschieht hier als eine Sonderform existentieller Wahrnehmung: als ein wesenhaftes und wirkliches Ergreifen und Aufnehmen eines den Erzieher und den Zögling unmittelbar betreffenden Grundvorganges, der beide in der Aktualität der Beziehung aneinanderbindet. Wenn "umbfassen" (mhd.) soviel bedeutet wie "umschlingen mit Armen und Händen"²⁾, so erklärt dies die volle Konkretheit des Umfassungsaktes, in dem der Erzieher sein Tun und dessen Wirkung wie mit der eigenen Hand greift und spürt.

Umfassung ist keine "Einfühlung", - Buber distanziert sich von diesem "wenig sagenden Terminus"³⁾ -, mit der man sich in die Struktur eines andern hineinversetzt und dabei sowohl die eigenen Konkretheit als auch die Wirklichkeit der Situation "ausschaltet"; der Erzieher vergißt sich und das Geschehen nicht über solcher "Ästhetik", sondern bleibt gerade in der Umfassung der reale Beziehungspartner, dessen Konkretheit sogar durch die Doppelendigkeit dieses Aktes gesteigert wird und der durch die verwirklichte "Erfahrung der Gegenseite" zu besonderer Gegenwärtigkeit gelangt.

Der Umfassungsakt baut auf der Anerkennung der Anderheit des Zöglings auf. Nur ein anderer, der nicht "Ich" ist und der in seiner eigentümlichen Weise die Wirkungen aufnimmt, kann als Du vom Erzieher umfaßt werden. Beide Phänomene dokumentieren die Realität des Gegenüberstehens von Erzieher und Zögling, deren Eigensein und Miteinandersein. Umfassung ist aber mehr als die Akzeptation der Anderheit, die von jener vorausgesetzt wird; sie fängt in der Anderheit des Du die Eigenheit des Ich, im Anderssein des Zöglings das Sein und

1) Buber, Reden über Erziehung, S. 42.

2) Trübners Deutsches Wörterbuch, Bd.7, Berlin 1956, S.230f.

3) Buber, Reden über Erziehung, S. 36f.

Tun des Erziehers auf.

Fragen wir nun, warum das Phänomen der Umfassung für das erzieherische Verhältnis konstitutiv ist. Oder ist es nicht zureichend, das Erzieherische auf einer "Erfahrung der Gegenseite"¹⁾ aufzubauen?

Im Umfassungsakt verdichtet sich die Essenz des Erzieherischen; die dialogische Haltung des Erziehers, der das Ich-Du-Prinzip im Verhältnis zum Zögling verwirklichen will, aktualisiert sich darin. Es geht um die Rechtmäßigkeit der Hinwendung und um die Angemessenheit dessen, was dem werdenden Menschen gegeben wird.

Umfassung heißt Selbstkorrektur, denn die Erfahrung der Gegenseite bewirkt eine ständige Überprüfung des erzieherischen Tuns. Diese Korrektur ist darum notwendig, weil sich auch bei völlig legitimer dialogischer Absicht leicht wesensfremde Elemente in den erzieherischen Akt mischen. Leidenschaft der Seele, sei es der Eros oder der Machtwille, werden in der Umfassung als das erkannt, was sie sind und werden umgeformt.²⁾ Auch die Gefahr, einem vorgefaßten Begriff vom Zögling, einer "Meinung" das Erzieherische zu unterwerfen, wird von ihr verringert oder gebannt. Das eigentliche Bedürfnis des Zöglings, das Wissen von dem, was dieser zu seinem Werden hier und jetzt braucht, geht aus solcher Erfahrung der Gegenseite hervor, wenn der Erzieher "drüben" sich und sein Handeln auffängt, wenn er erfährt, "wie das tut", erzogen und so erzogen zu werden.³⁾ Der Erziehungsakt wird auf den Urheber zurückgeworfen, der sich damit der Rechtmäßigkeit seines Wollens und Tuns konfrontiert sieht.

Darum kann Buber von der Umfassung als einer "elementaren Erfahrung"⁴⁾ sprechen, die im erzieherischen Verhältnis die Funktion eines Reglers hat. Statt "Erfahrung der Gegenseite" könnte auch gesagt werden: Erfahrung der gesetzten Grenze und des Bedürfnisses des andern; und wenn der Erzieher in solcher Weise den Zögling respektiert und den "schmalen Grat" der Legitimität des Erziehens beschreitet, konstituiert sich dieses Verhältnis.

1) Buber, Reden über Erziehung, a.a.O.S. 35.

2) Vgl. ebd., S. 43.

3) Ebd.

4) Ebd., S. 35.

Die zunächst bei erstem Lesen vielleicht nicht befriedigende Umschreibung von der "Erfahrung der Gegenseite" als dem konstitutiven Moment des Erzieherischen erweist sich so bei genauerem Durchdenken als die grundlegende und maßgebende Kennzeichnung des Erziehungsphänomens. Wenn der Zögling nur durch die seinen wesensmäßigen Bedürfnissen entsprechende Hilfe zu dem werden kann, wozu er angelegt ist, so kommt es entscheidend darauf an, daß der Erzieher dieses Bedürfnis spürt und ihm genügt; der Umfassungsakt begründet und ermöglicht die Verwirklichung.¹⁾

In den Zusammenhang des Phänomens der Umfassung kann auch Bubers Deutung der Erziehung als einer "Auslese" eingefügt werden. Buber sagt:²⁾

"Was wir Erziehung nennen, die gewußte und gewollte, bedeutet **Auslese der wirkenden Welt** durch den Menschen; bedeutet, einer Auslese der Welt, gesammelt und dargelegt im Erzieher, die entscheidende Wirkungsmacht verleihen."

In der Person des Erziehers begegnet der Zögling den für ihn förderlichen Kräften der Welt, die im Umfassungsakt jeweils auf ihre Rechtmäßigkeit geprüft werden. Die Auslese der aufbauenden Kräfte und die Umfassung stehen in einem bestimmten Verhältnis und verweisen aufeinander. Das "Bedürfen und Nichtbedürfen der Seele"³⁾ des Zöglings, das der Erzieher auf der Gegenseite erfahren hat, findet in der Auslese der helfenden Kräfte seine Entsprechung.

B. Linke hat von der Ergänzungsbedürftigkeit einer Erziehungsauffassung gesprochen, die sich im wesentlichen auf das Moment der Umfassung stütze; er begründet seinen Hinweis damit, daß die Erfahrung der Gegenseite eine "Verstärkung der egozentrischen Grundhaltung" im Erzieher auslösen könnte.⁴⁾

Der Umfassungsakt ist von Buber aber gerade gegen alle Willkür, gegen die Leidenschaften der Seele angesetzt und zielt

1) Von diesem "Bedürfen" spricht erhellend eine chassidische Erzählung (Die Erzählungen der Chassidim, a.a.O.S. 533): In einer Schenke sprach ein Bauer seinen Nachbarn an: "Sag du, liebst du mich oder liebst du mich nicht?" Jener antwortete: 'Ich liebe dich sehr.' Er aber sprach wieder: 'Du sagst: ich liebe dich, und weißt doch nicht, was mir fehlt. Liebstest du mich in Wahrheit, du würdest es wissen! Der andre vermochte kein Wort zu erwidern... Ich aber verstand: das ist die Liebe zu den Menschen, ihr Bedürfnis zu spüren und ihr Leid zu tragen.'

2) Reden über Erziehung, a.a.O.S. 23.

3) Ebd., S. 44.

4) Bernhard Linke, Eros und Liebe..., a.a.O.S. 184.

auf das Du des Zöglings. Die hier geübte Selbstkorrektur kann im Zeichen des Dialogischen nicht zu egozentrischen Spiegelungen führen, wenn der Erzieher die Umfassung rechtmäßig vornimmt; es kommt hinzu, daß auch die Erfahrung des eigenen Ungenügens, ja des Scheiterns durch den Umfassungsakt dem Erzieher bewußt wird und er sich in seiner Bedingtheit erkennt. Aus solcher Perspektive scheint der Hinweis auf eine mögliche Verstärkung der egozentrischen Grundhaltung die Wirklichkeit dieses Phänomens zu übersehen.

Die als unzulänglich empfundene "Erfahrung der Gegenseite" will Linke durch den "Einbau" des Liebesmotivs in Bubers Erziehungslehre ergänzen, weil es offenbleibe, "wie der Erzieher eine liebende Grundhaltung zu den ihm Anvertrauten gewinnen kann."¹⁾ Nun wird zwar von Buber das Wort "Liebe" hier nicht eigens erwähnt; vergegenwärtigt man sich aber die Gesamtheit seines dialogischen Denkens, so ergibt sich, daß der Umfassungsakt im Kreis der "Liebesverantwortung"²⁾ steht, in der allein das erzieherische Geschehen zu verwirklichen ist. Liebe ist "Verantwortung eines Ich für ein Du"³⁾, und so weiß sich der Erzieher auf den Zögling hingeordnet, nicht in einem rational gesteuerten Umfassungsakt, der ein Geschehen formal regulieren soll, sondern in einer aus dem Grund des Menschseins herrührenden Ich-Du-Beziehung, die den "Einbau" des Liebesmotivs in das erzieherische Verhältnis nicht mehr erfordert, weil es seinem Wesen nach untergründig da ist.

Bei Buber ist in jedem einzelnen Phänomen die ganze Wirklichkeit der Dialogik anwesend, und so muß auch das Phänomen der Umfassung in seinen Bezügen verstanden werden. Es sind die aus tragenden Gründen aufsteigenden dialogischen Kräfte, die den Erzieher sein Handeln vom Gegenüber aus realisieren lassen, damit "seine Einwirkung" auf den Zögling "eine einheitlich sinnvolle sei".⁴⁾

Das Moment der Umfassung steht im erzieherischen Verhältnis noch unter einer besonderen Bedingtheit: es ist durch die "normative Beschränkung der Mutualität" gekennzeichnet.⁵⁾

1) a.a.O.S. 188.

2) Vgl. Buber, *Ich und Du*, S. 110.

3) Ebd., S. 19.

4) *Ich und Du*, Ausgabe 1958, a.a.O.S. 114.

5) Ebd., S. 114 und *Reden über Erziehung*, S. 43.

Während die Umfassung im dialogischen Verhältnis zwischen Erwachsenen von beiden Beziehungsträgern realisiert werden kann, ist es dem Zögling nicht gegeben, die gleichen bipolaren Kräfte zu entwickeln wie der Erzieher. Er vermag es nicht, sich wie dieser "hinüberzuwerfen und von drüben zu erleben"¹⁾; er spürt zwar, wie er erzogen wird, aber "das Erziehen des Erziehers" faßt er nicht.

Diese "normative Beschränkung" weist hin auf die Größe des erzieherischen Tuns wie auf dessen Gefährdung, denn der Intensität der erzieherischen Umfassung entspricht keine Gegenbewegung. Die Einseitigkeit kann ein Grund sein für das zeitweilige oder längere Nachlassen und Erlahmen der Umfassungskräfte, aber zugleich liegt darin der Ansatz zu immer neuem Gewinnen der wahren "Eigenkraft" des Erzieherischen.²⁾

Es hat sich gezeigt, daß die Umfassung mehr ist als eine "Methode" des erzieherischen Verhaltens, mehr als eine Form psychologischen Verstehens oder eine auf Erfolg hinzielende Bewußtseinsdoppelung; all dies hieße, dem Umfassungsakt seine anthropologische Wirklichkeit zu nehmen und ihn in den Bereich des Willkürlichen zu versetzen. In einem ontologischen Sinn bedingen sich Erziehen und Umfassen, und wer als Erzieher die Umfassung nicht verwirklicht, beeinflußt wohl, aber er erzieht nicht.

Das ist kein Entweder-Oder, sondern die konstitutive Bedingung der Kategorie des Erzieherischen. Das dialogische "quantum satis" gilt jedoch auch für die Umfassung, denn wenn das erzieherische Verhältnis "in geringerem oder höherem Maß von dem Element der Umfassung bestimmt ist"³⁾, besteht es rechtmäßig.

Daß dem Erzieher die Kräfte zur Umfassung gegeben sind, kann man aus G.Siewerths⁴⁾ Hinweis auf die "bildgebenden Gründe" der Erziehung entnehmen. Siewerth faßt die Erziehung als geistiges Grundverhalten auf, das die "ursprünglichen Formen des Lebens einschließt", und er meint damit das Anknüpfen an die mütterliche und väterliche Liebe. Die eine: bergend und verstehend, die andere: führend und in die Zukunft wirkend -

1) Buber, Reden über Erziehung, a.a.O.S. 43.

2) Ebd., S. 42.

3) Ebd., S. 37.

4) Gustav Siewerth, Wagnis und Bewahrung, Düsseldorf 1958, S. 74;loff.

beide hat in der Regel jeder Mensch in seine Substanz aufgenommen, und jeder trägt die Erinnerung an das mütterliche und väterliche "Walten" in sich.¹⁾ Der Erzieher, der in der Umfassung das mütterliche und das väterliche Element, das verstehende Bergen und das auslesende Wirken realisiert, baut auf den in seiner Substanz ruhenden Grunderinnerungen auf - nur darf er seine Kindheit nicht verloren haben, denn das bedeutet Geeignetheit oder Ungeeignetheit für das Erziehen²⁾. Wenn wir so die "bildgebenden Gründe" des Menschen mit dem Umfassungsbegriff verbinden, ist er auch aus dieser Sicht auf eine anthropologisch realisierbare Ebene gestellt³⁾.

Ein Gesichtspunkt ist schließlich noch zu erwähnen. Man könnte den Einwand erheben, daß der Umfassungsakt die Unmittelbarkeit lähmt, die doch das dialogische Zueinander bestimmt. "Erfahrung" der Gegenseite als Ausdruck dieses Phänomens scheint von der Reflexion gekennzeichnet zu sein und gefährlich zum Es-haften zu tendieren.

Diese Schwierigkeit löst sich sofort, wenn man die Umfassungsbewegung als Sich-selbst-auffangen des Erziehers versteht und nicht als "Erfahren", als objekthaftes Analysieren des Zöglings, der in seiner Du-Wirklichkeit nicht angetastet wird. Die Kontrapunktik von Hinwendung und Distanz gilt der Person des Du, das "in seiner Offenbarkeit u n d seiner Heimlichkeit"⁴⁾ respektiert und anerkannt wird.

Weiter ist zu beachten, daß die Hinbewegung des Erziehers zum Zögling von der Ich-Du-Perspektive lebt und daß die Unmittelbarkeit auch die Distanz umfängt; der Umfassungsakt geht aus dem "Wesenstakt des natürlich-geistigen Menschen"⁵⁾ hervor und führt so nicht zu einer Schwächung der Einheitlichkeit und Intensität des Erzieherischen, trotz des "zielhaften Wirkens" und der damit verbundenen "Entrückt-heit"⁶⁾. Unmittelbarkeit und Umfassung sind durchaus miteinander vereinbar.

1) Gustav Siewerth, a.a.O.S. 17. 2) Ebd., S. 107.

3) Daß die Mutter-Kind-Beziehung und die Vater-Kind-Beziehung Elemente des Erzieherischen sind, ist seit Pestalozzi aufgewiesen; aber Siewerths Zurückgehen auf die "bildgebenden Gründe" und der Hinweis auf das Anknüpfen an das in der eigenen Substanz weiterwirkende "Walten" dieser Kräfte ist eine anthropologisch bedeutsame Fortführung.

4) Vgl. Buber, Hinweise, a.a.O.S. 323. (Sperrung v. Verf.)

5) Buber, Reden über Erziehung, a.a.O.S. 33.

6) Vgl. auch Bubers Parallele zwischen dem erzieherischen Verhältnis und der psychoanalytischen Situation. Ich und Du (1958), a.a.O.S. 115.

5. Das Vertrauen als Basis der Erschließung

Es gilt nun zu fragen, welche Grundbewegung von der Seite des Kindes, des Jugendlichen her dem Erzieher notwendig entgegenkommen muß, damit die dialogische Hinbewegung nicht nur den Zögling erreicht, sondern auch in seine Substanz aufgenommen werden kann.

Buber hat ein Phänomen genannt, das in seiner Ich-Du-Lehre sonst nicht erwähnt ist, das aber wesensmäßig zu allem dialogischen Miteinander gehört, weil es eine anthropologische "Mitgift" darstellt: das Vertrauen.

In seiner wichtigen Rede "Über Charaktererziehung"(1939)¹⁾ sagt Buber, daß es "nur e i n e n Zugang zum Zögling gibt, dessen V e r t r a u e n." Ohne diese entscheidende Wesenshaltung wäre alles Erziehungshandeln dazu verurteilt, vor der Verslossenheit des Zöglings zu enden. Im Akt der Vertrauens öffnet er sein Wesen, weil er den Erzieher in der Wahrheit seiner Existenz akzeptiert, er spricht das Ja zu ihm und nimmt ihn "als Person an". Nun erst löst sich der innere Widerstand, der sich gegen alle Eingriffe in die Eigenheit des Persönlichen und vor allem gegen das Erzogenwerden erhebt; das eigentliche Werk der Erziehung, die "Erschließung"²⁾, kann nun geschehen. Mit diesem bedeutungsvollen "Durchbruch aus der Verslossenheit", mit dieser "Sprengung der Klammer"³⁾, die das Wesen des Zöglings unzugänglich machte, ist die wirkliche dialogische Gemeinsamkeit des erzieherischen Verhältnisses gestiftet.

Das Phänomen des Vertrauens, in der Theorie isoliert betrachtet, bildet in der Wirklichkeit des Miteinander ein komplexes Verwobensein mit anderen Phänomenen des erzieherischen Verhältnisses. Der Zusammenhang mit der Anerkennung und Bestätigung der Anderheit des Zöglings ist leicht zu erkennen. Man kann jemand nur Vertrauen schenken, der den andern als Geschöpf und Person in seinem Dasein und Sosein akzeptiert und ihn in seiner ganzen Eigenheit gelten läßt. Wer diese Anerkennung nicht zu sich gesprochen weiß und keine Bestätigung von Person zu Person empfangen hat, wird auf sich zurückgeworfen und vermag kaum die Kraft zum Vertrauen aufzubringen.

1) in: Reden über Erziehung, a.a.O.S. 68.

2) Vgl. Buber, Die Schriften..., a.a.O.S. 273ff.

3) Reden über Erziehung, S. 69f.

Auch die dialogisch verwirklichte Unmittelbarkeit kann das Vertrauen wecken, wenn der Erzieher in der vollen Realität seines Wesens mit dem Zögling umgeht, wenn er sich nicht durch ein "Phantom" vertreten läßt und als "Bildmensch"¹⁾ das Zwischen des erzieherischen Verhältnisses verdirbt; Vertrauen bedeutet: sich einer zuverlässigen Wirklichkeit anheimgeben können, und darum hängt so viel an der Wahrhaftigkeit der Selbstmitteilung des Erziehers.

Die Umfassung schließlich, die der Zögling in ihrer Schwere zwar nicht nachvollziehen, deren Wirkung er aber an sich unmittelbar erfahren kann, baut mit an der Grundlage, auf der das Vertrauen wachsen mag.

Das Vertrauen ist seinem Wesen nach darum nur in einer dialogischen Beziehung möglich, wo Ich und Du sich wechselseitig akzeptieren, wo die Wirklichkeit einer Kommunikation besteht. In der liebevollen Bindung zwischen Mutter und Kind wird die jedem Menschen eingeborene Potentialität des Vertrauens, die in einem anthropologischen Zusammenhang mit der inneren Du-haftigkeit steht, aktualisiert²⁾. Das "Panzerhemd des Vertrauens"³⁾, mit dem die mütterliche und väterliche Geborgenheit das Kind umhüllt, bewahrt das Kind und macht es unverwundbar. An dieser Erfahrung knüpft es an und bringt dem Erzieher in einer zunächst unendlich vorbehaltlosen Weise sein Vertrauen entgegen, dem jener in der Wirklichkeit des Dialogischen entsprechen muß.

Die im Fortgang des Lebens immer mehr das Kind und den Jugendlichen bedrängende Vielfältigkeit und Unzuverlässigkeit der äußeren Welt fängt der du-sagende Erzieher in seiner Person auf, da er in sich die "Trau- und Glaubwürdigkeit" darstellt, von der schon Sailer sprach⁴⁾. In der Unmittelbarkeit der Teilnahme am Leben des Zöglings erstet von Mal zu Mal dieses Vertrauen neu, "weil es diesen Menschen gibt"⁵⁾.

1) Buber, Die Schriften..., a.a.O.S. 263ff.

2) Das wird auch durch die Beobachtungen von R.Spitz belegt, die Alfred Nitschke (Angst und Vertrauen, in: Die Sammlung, 7.Jg. 1952, S.175-180) interpretiert hat. Die abschließende mütterliche Liebe ruft das Vertrauen hervor, das "zur Konstituierung des Menschseins gehört."

3) Buber, Reden über Erziehung, S. 39.

4) Johann Michael Sailer, Über Erziehung für Erzieher, Hamburg 1947, S. 75.

5) Buber, Reden über Erziehung, S. 39.

Der Erzieher vertritt in diesem Verhältnis gleichsam die Welt, und wenn der Zögling ihm vertraut, so gilt sein Vertrauen zugleich der Welt schlechthin; darin sieht Buber "das innerlichste Werk des erzieherischen Verhältnisses"¹⁾

"Man hatte einen Lehrer, unter allen den einen; man wußte: es gibt diesen Menschen, also ist alles in Ordnung"²⁾

Vor der Gegenwart des Erziehers weicht der Widersinn, die Finsternis und der Schrecken³⁾, und die Kräfte dieser Ich-Du-Beziehung ermöglichen den Zugang zu anderen Mitmenschen; Vertrauen macht gemeinschaftsfähig⁴⁾.

Das Eigentümliche des Vertrauensaktes besteht auch darin, daß er aus der Freiheit des Zöglings hervorgeht; man kann das Vertrauen nicht fordern, es wird dem Erzieher geschenkt. Buber hat darauf hingewiesen, daß es unangemessen ist, wenn man sich darum bemüht, es zu erwerben; es ist die Frucht des unmittelbaren und unbefangenen Umgangs zwischen Erzieher und Zögling⁵⁾. Vertrauen ist darum weniger "auf das Ansehen der Vernunft, auf die Überlegenheit der Einsichten" gegründet, deren "Nützlichkeit" der Zögling für seine eigenen Interessen erfährt - wie Rousseau meinte⁶⁾ - als vielmehr auf die dialogische Grundhaltung des Erziehers, auf die Echtheit seines "Realverhältnisses" zur Wahrheit.

Wenn hier zunächst das Vertrauen als die vom Zögling ausgehende Bewegung gedeutet wurde, in der dieser die Person und das Tun des Erziehers akzeptiert, so besagt das nicht, daß dieser Akt nur einseitig geschieht; die Hinwendung des Erziehers zum Zögling ist elementar von den Kräften des Vertrauens durchwoben. In einer "schöpferischen Zuversicht" vertraut er der Erziehbarkeit⁷⁾ des jungen Menschen, nicht blind, sondern "sehend", wie es Buber allgemein vom Vertrauen zum

1) Reden über Erziehung, a.a.O.S. 39.

2) Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O.S. 18.

3) Vgl. Reden über Erziehung, S. 39.

4) Auch O.F.Bollnow (Neue Geborgenheit, Stuttgart 1955, S.12lf.) hat auf die verwandelnde Kraft des Vertrauens hingewiesen.

5) Reden über Erziehung, S. 69.

6) Jean-Jacques Rousseau, Emil oder über die Erziehung, übers. v. Josef Esterhues, Paderborn 1958, S. 275.

7) Zum Problem der Erziehbarkeit vgl. Ernst Lichtenstein, Die philosophisch-pädagogische Frage nach der Erziehbarkeit des Menschen, in: Bollnow/Lichtenstein/Weber, Der Mensch in Theologie und Pädagogik, Heft 2 der Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Heidelberg 1957, S. 22ff.

Menschen gesagt hat¹⁾. Es gibt keinen jungen Menschen, der "hoffnungslos schlecht" wäre; das sehende Vertrauen glaubt an eine "Urmacht", die in allen Menschen wirksam ist²⁾. Vertrauen des Erziehers ruft Vertrauen des Zöglings hervor. In der Gegenseitigkeit des Vertrauens kann die erzieherische Erschließung anheben. Buber sieht dieses Moment als eines der "Elemente des Zwischenmenschlichen"³⁾, das vor allem zum Bereich der Erziehung gehört.

Der Begriff der Erschließung erklärt die Weise des erzieherischen Einwirkens, wie Buber sie versteht. Darin liegt der fundamentale Respekt vor der Eigensphäre des jungen Menschen und die erzieherisch entscheidende Beachtung der Selbstmächtigkeit des Heranwachsenden, dem man nur helfen darf. Es liegt darin die ganze Behutsamkeit und distanzierende Rücksichtnahme, die jeglichen "Eingriff" als illegitim ausschließt. Der Erzieher ist der "Helfer der aktualisierenden Kräfte"⁴⁾, das heißt: er ordnet sich in den aus der Ich-Du-Bezogenheit hervorgehenden Selbstgestaltungsprozeß des einzelnen werdenden Menschen dienend und helfend ein, denn das Eigentliche geschieht und hat zu geschehen in der Entscheidung, in der persönlichen Verantwortung des Zöglings.

Der "Prozeß der Aktualisierung" ist, so verstanden, die Grundweise der Selbsterziehung, "jenes unmöglich Scheinende und doch uns irgendwie Gewährte"⁵⁾. Diesen anthropologischen Sachverhalt unterstützt der Erzieher durch die Hilfe der Erschließung.

Erschließend wirkt nicht der "Führer", der in "das Plasma eines werdenden Menschenwesens" hineingreift und es verwirrt und zersetzt, der dieses sein Wirken "schmeckt"⁶⁾, sondern der Erzieher, der "das Rechte", das in jedem Menschen vorhanden ist, aufdecken und zur Verwirklichung bringen will. Der Zögling als Person soll "Träger eines besonderen Seins-Auftrags" werden, wozu er angelegt ist, und an diesem Prozeß beteiligt sich der Erzieher⁷⁾, indem er die personhaften

1) Vgl. Buber, Hinweise, a.a.O.S. 323.

2) Ders., Die Schriften..., a.a.O.S. 267.

3) In der gleichnamigen Abhandlung (in: Die Schriften..., a.a.O.S. 273ff.) hat Buber das Wesen der Erschließung untersucht. Schon 1921 sprach er von der Erziehung als dem "großen Versuch einer Erschließung der Menschenseelen". Vgl. Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O.S. 88.

4) Die Schriften..., S. 275. 5) Reden über Erziehung, S. 44.

6) Vgl. Zwiesprache, S. 169. 7) Die Schriften..., S. 275.

Kräfte stärkt und das Verlangen nach der Persongestalt weckt und wachhält.

Die Erschließung öffnet den Zugang zu diesem "Rechten", aber nur auf der Basis des gegenseitigen Vertrauens. Erst wenn der Zögling den Erzieher als Person akzeptiert und sich ihm anheimgegeben hat, kann dieser Helfer im Aktualisierungsprozeß sein. Das Vertrauen gibt die "Bindungskraft"¹⁾ her für das erschließende erzieherische Zueinander.

Simmel²⁾, der das Vertrauen ein "primäres Verhalten der Seele in Bezug auf den andern" genannt hat, weist auf die eigentümliche Mischung von Wissen und Nichtwissen hin, die darin vorhanden sei. Für die Situation des Zöglings bedeutet dies: Er weiß in lebendiger Erfahrung das unmittelbare dialogische Zugewandtsein des Erziehers, er weiß, daß er anerkannt und bestätigt wird, daß jener in einer "unbedingten 'Präsenz'" "seinem werdenden Leben dient"³⁾, und er antwortet mit seinem Vertrauen, so daß die Erschließung geschehen kann. Er weiß nicht, ob und wie die Wirklichkeit des Erschließungsprozesses bleibt, ob unrechtmäßige Elemente sich hineinmischen, aber die gegenwärtige Vertrauenswürdigkeit des Erziehers bewirkt es, daß aus dem Wagnis des Vertrauens eine "nicht-wissende Gewißheit" wird, die dem Zukünftigen seine Unsicherheit nimmt.

Es gehört zur Realität des erzieherischen Verhältnisses, daß es von einseitiger Umfassung bestimmt ist; aber wenn wir sagen dürfen, daß im Vertrauensakt der Kern dialogischer Hinwendung enthalten ist, weil hier ein Mensch einen andern als Person annimmt und damit Du zu ihm spricht, so vermag auch das Kind bereits in einem elementaren Sinn in der Dialogik zu stehen. Zwar verfügen das Kind und der Jugendliche noch nicht über die Kräfte, den andern Menschen, den Erzieher sich zu vergegenwärtigen und ihn in die eigene Präsenz aufzunehmen - das würde auch das erzieherische Verhältnis sprengen -; aber wenn der Zögling sein Vertrauen schenkt, ist trotz der mangelnden vollen Mutualität eine hohe Einheit dialogischer Gegenseitigkeit gestiftet.

1) Vgl. Ernst Lichtenstein, Vom Sinn der erzieherischen Situation, a.a.O.S. 30f. Hier wird das Vertrauen zu den "Signaturen einer erfüllten erzieherischen Situation" gezählt.

2) Georg Simmel, Soziologie, a.a.O.S. 346;376.

3) Vgl. Ernst Lichtenstein, Das Problem der Autorität in der Pädagogik, in: Pädagogische Rundschau, Heft 2, 6.Jahrg., Ratingen 1951, S. 55.

6. Dialogische Verantwortung

Das Phänomen der Verantwortung gilt für jedes dialogische Verbundensein von Menschen; es gilt für den Bereich der Erziehung in einem wesensbestimmenden Sinn, wie E.Lichtenstein¹⁾ hervorgehoben hat.

Das erzieherische Verhältnis ist unter den Anspruch der Situation gestellt. Der Erzieher, der um seine Verantwortlichkeit weiß, wendet sich in einer ausschließlichen Gerichtetheit hin zu dem Bedürfen des Zöglings. Indem er auf das Wort des andern - Wort als Inbegriff aller gesprochenen und ungesprochenen Seinsäußerungen verstanden - so antwortet, daß dem Anspruch des Zöglings Genüge getan wird, handelt er verantwortlich. Auch das erzieherische Verhältnis orientiert sich nicht an einem "frei in der Luft schwebenden 'Sollen'"; antworten heißt hier: ent-sprechend antworten, unabhängig von allem Gewohnheitsmäßigen und Üblichen, wie es der Einmaligkeit und Besonderheit der jeweiligen Situation gemäß ist, nicht aber aus einem "Vorrat" von Maximen, einer Sammlung "fertiger" Antworten für bestimmte Fälle.

Buber hat eindringlich darauf hingewiesen, daß der Erzieher erst im konkreten Augenblick des Anspruchs das ganze Maß der Anforderung erfährt und in je neuer Entscheidung dialogische Verantwortung verwirklichen muß.²⁾

"Jede lebendige Situation hat, wie ein Neugeborenes, trotz aller Ähnlichkeit ein neues Gesicht, nie dagewesen, nie wiederkehrend. Sie verlangt eine Äußerung von dir, die nicht schon bereitliegen kann. Sie verlangt Gegenwart, Verantwortung, dich."

Damit steht der Erzieher unter der ganzen Schwere existentieller Verantwortung.

Wenn der Erzieher im Vernehmen des Anspruchs die Wirklichkeit des Zöglings akzeptiert und als Person auf dessen Wort die hier und jetzt geforderte Antwort gibt, bindet er das Dialogische an die "anthropologische Zeit", an die Zeit des sich immer neu entscheidenden Menschen.³⁾ Dialogische Verantwortung und Zeitlichkeit verweisen aufeinander.

1) Ernst Lichtenstein, Zur Metaphysik der pädagogischen Verantwortung, in: Pädagogische Rundschau, 7.Jahrg., Ratingen 1952, S.49ff. - In dieser von dialogischem Verständnis bestimmten Untersuchung wird die Verantwortung gesehen als Für-Sein, Vor-Sein, In-Sein und Selbst-Sein (Bereich, Instanz, Situation und handelndes Eingesetztsein. Vgl. S.52.

2) Buber, Reden über Erziehung, a.a.O., S.82.

3) Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O., S.49; 55.

So wie das Gespräch nicht von rückwärts oder der Tod vor dem Leben möglich ist, so kann die Antwort erst auf ein Wort hin erfolgen, und Erkennen und Entscheiden geschehen in der Zeit, im Augenblick¹⁾. Dialogische Verantwortung bedeutet dann für das erzieherische Verhältnis: in einer existentiellen Bereitschaft auf jede Situation einzugehen, die Ungewißheit des Kommenden zu akzeptieren und in jeweils einmaliger Gegen-handlung dem Zögling genügen zu wollen.

Erzieherische Verantwortung steht zwischen "Rückwärtigung" und "Vorwärtigung"²⁾, zwischen dem eben gesprochenen und genommenen Wort des Zöglings und der Unübersehbarkeit der Konsequenzen, die jede situative Verantwortung als Wagnis kennzeichnet.³⁾

Vordergründiges und leichtfertiges Re-agieren fällt ebenso wenig in den Bereich dialogischer Verantwortung wie ein nur "dialektischer Scheinkampf"⁴⁾ mit dem Zögling. Personhafte Verantwortung, in der der Erzieher "auf die unversehens andringende Rede" hin handelt und einwirkt⁵⁾, ist konkret und angemessen. Es geht um die Rechtschaffenheit der Antwort:⁶⁾

"Eine an den Widersprüchen in der Welt, in der menschlichen Gesellschaft, in ihrem eigenen leiblichen Dasein leidende Seele tritt mir mit einer Frage entgegen; indem ich ihr nach meinem Wissen und Gewissen zu antworten versuche, helfe ich ihr zum Charakter zu werden..."

Diese Aussage Bubers trägt zum Verständnis dialogischer Verantwortung zweierlei bei: alle Antwort ist ein Versuch; sie geschieht nach Wissen und Gewissen.

Wie jede menschliche Äußerung und helfende Hinwendung ist auch die in der jeweiligen Situation aktualisierte erzieherische Verantwortung von der "Unzulänglichkeit"⁷⁾ bestimmt. Bei aller Ernsthaftigkeit und Entschiedenheit des Tuns kann es dennoch nie ein "restloses Erfüllen" geben⁸⁾, bedingt

-
- 1) Auf diese Abhängigkeit hat Franz Rosenzweig in seinem "Neuen Denken" hingewiesen; vgl. Kleinere Schriften, S. 385ff.
 - 2) Wir übernehmen diese beiden Begriffe von E. Rosenstock-H., der damit das Lehren als Herstellung einer "Zeitfolge" beschreibt; Der Atem des Geistes, a.a.O.S. 126.
 - 3) Vgl. dazu auch O.F. Bollnow, der in allem erzieherischen Tun "die Möglichkeit des Versagens... von Anfang an" enthalten sieht, weil ein "fremder freier Wille", unberechenbar, dem Erzieher gegenübersteht. - Existenzphilosophie und Pädagogik, in: Bollnow/Lichtenstein/Weber, Der Mensch in Theologie und Pädagogik, a.a.O.S. 56.
 - 4) Buber, Reden über Erziehung, S. 70.
 - 5) Ebd., S. 28.
 - 6) Ebd., S. 69.
 - 7) Ebd., S. 28.
 - 8) Vgl. einen von Hans Kohn zitierten Brief Bubers v. 24.2. 1924 - Martin Buber-Sein Werk und seine Zeit, a.a.O.S. 377.

durch die Zwiefältigkeit der menschlichen Natur; aber auch als Versuch ist dialogische Verantwortung "rechtschaffne Antwort"¹⁾, wenn sie nach Wissen und Gewissen geschieht.

Dieses zweite Merkmal erzieherischer Verantwortung ergibt, daß das Handeln in der Situation kein relativistisches Reagieren ist, sondern ein an Erkenntnissen orientiertes und vor der Instanz des Gewissens geprüftes Tun. Nicht Zufälligkeiten und subjektivistische Unwägbarkeiten bestimmen die Antwort des Erziehers; sie ist rechtmäßig, wenn sie vor dem Gewissen bestehen kann. Das Gewissen ist für Buber:²⁾

"jene innerseelische Instanz, die sich mit der Scheidung zwischen dem Rechten und dem Unrechten innerhalb des Getanen und des zu Tuenden befaßt und gegen das als Unrechtes Determinierte vorgeht."

Es weist den Menschen, den Erzieher auf seine Personhaftigkeit hin und wirkt richtungsgebend und richtungshütend³⁾.

Es ist, entsprechend dem "dynamischen" Verständnis Bubers⁴⁾, da und doch immer unbekannt, von Fall zu Fall wieder neu zu entdecken auf dem Grunde des Menschseins, und es vermag immer nur eine "ungewisse Gewißheit" zu geben⁵⁾.

Dialogische Verantwortung antwortet nicht einer formulierten Norm, einem aufgestellten Ideal, sondern durch das Gewissen hindurch einem Du. Der Erzieher konfrontiert jede in der Situation entstehende Entscheidung zugleich "der ewigen Norm"⁶⁾, wie auch Spranger sagt, daß das Gewissen einen "Ewigkeitsbezug" aufweise.⁷⁾

Die Ich-Du-Beziehung des erzieherischen Verhältnisses geht damit nicht in purer Unmittelbarkeit auf, sondern es gibt das verbindende "Dritte", das Erzieher und Zögling umgreift. Wenn Buber sagt: "Von der Situation aus müssen wir handeln, aber nicht ihr verhaftet"⁸⁾, so weist die Verantwortung über das nur Momentane hinaus⁹⁾. Das heißt auch, daß die Verantwortung des Erziehers für die Heranwachsenden die Gegenwart

1) Vgl. Reden über Erziehung, S. 28.

2) Buber, Gottesfinsternis, a.a.O.S.107. Eine ähnliche Umschreibung findet sich auch in: Schuld und Schuldgefühle, Heidelberg 1958, S.36.

3) Vgl. Gottesfinsternis, S.108.

4) Schuld und Schuldgefühle, S.39. 5) Die Schriften..., S.232f.

6) Vgl. Reden über Erziehung, S.87.

7) Eduard Spranger, Pädagogische Perspektiven, a.a.O.S.131.

8) Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O.S.88.

9) Darum ist die von Fritz Schulze (Pädagogische Strömungen der Gegenwart, Heidelberg 1958, S.61ff.) vorgenommene "Einstufung" Bubers in eine Pädagogik des "Momentanismus" kaum zutreffend.

u n d die Zukunft einschließt und die Zöglinge meint, wie sie sind u n d "wie sie werden können"¹⁾.

Auch die Gefahr einer Isolierung vom "geschichtlichen Standortbewußtsein"²⁾, die man in der reinen Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung sehen könnte, ist mit dialogischer Verantwortung nicht gegeben, denn die "Auslese der wirkenden Welt", im Erzieher organisch verkörpert, stellt die Verbindung her.

So mischen sich im Phänomen der Verantwortung die für das Erzieherische wichtigen Elemente der Konkretheit, Einmaligkeit, Unvorhersehbarkeit und Entscheidung mit dem Moment der Gewissensbindung.

Erziehung hat es auch mit der Schuld zu tun, und zu verantwortlichem Helfen ist der Erzieher aufgerufen, wenn der Zögling, aus welchem Grund immer, in Schuld gerät. Für Buber ist es eine "Urtatsache", "daß der Mensch schuldig werden kann und es weiß"³⁾. Wenn es stimmt, daß die Verantwortlichkeit durch die Erfahrung der Schuld wächst, so hat das gerade für das erzieherische Verhältnis und die "Erziehung zum Gewissen" eine hohe Bedeutung, von der man, wie Spranger sagt, "in der gangigen Pädagogik" sehr wenig hört⁴⁾.

Buber hat auf den ontischen Charakter der Schuld hingewiesen und sie von den "Schuldgefühlen" abgehoben, mit denen sich die psychoanalytische Perspektive befaßt⁵⁾. Alles Schuldigwerden des Zöglings verlangt vom Erzieher ein hohes Maß helfender Verantwortung. Hier vor allem ist das "Wort der Liebe" nötig, damit jener die "Niederlage" erträgt⁶⁾.

Die drei Stufen der Hilfe, die Buber für die psychoanalytische Situation genannt hat, kann man auf das erzieherische Verhältnis übertragen. Zunächst muß der Erzieher helfen, das Dunkel zu erhellen, das um die Schuld liegt; sodann gilt es zu fördern, daß der Schuldige die Identität der schuldig gewordenen damaligen Person mit der gegenwärtigen ergreift und demütig festhält; schließlich unterstützt er das Ja zur Wie-

1) Vgl. Buber, Reden über Erziehung, S.79.

2) Vgl. Theodor Litt, Die Bedeutung der pädagogischen Theorie für die Ausbildung des Lehrers, a.a.O.S.119.

3) Buber, Schuld und Schuldgefühle, a.a.O.S.18.

4) Eduard Spranger, Pädagogische Perspektiven, a.a.O.S.130.

5) Buber, Schuld und Schuldgefühle, a.a.O.S.18.

6) Buber, Reden über Erziehung, S.70.

derherstellung der verletzten Ordnung und seine Umsetzung in die Tat.¹⁾

Hier bewährt sich die erzieherische Verantwortung, wenn der Erzieher dem Zögling im Prozeß der Selbsterhellung, Selbstidentifizierung und der sühnenden Wiederverbindung mit der Welt helfend zur Seite steht. Das größte Hindernis ist der innere Widerstand gegen das Eingeständnis des realen Charakters der Schuld; gelingt es dem Erzieher, so auf den andern einzuwirken, daß der Schuldige sie anerkennt, dann hat dieser den personhaften Grund seines Gewissens angerührt, nicht das "Vulgärgewissen", sondern das "Persongewissen"²⁾, das "den Blick in die Tiefe nicht scheut", das den "Durchbruch aus der Schuldverstrickung" wagt. Buber weist hier auf die "große, noch nicht zureichend erkannte Aufgabe der Erziehung" hin, von einem Vulgärgewissen der niederen Form zu den höheren Formen der "Gewissensschau" und des "Gewissensmutes" zu verhelfen.³⁾

Hier ist die dialogische Verantwortung des Erziehers in beanspruchender Weise gefragt, denn es ist ein großer Augenblick im Dasein des Zöglings, da er in ein neues "Verhältnis zur Welt" tritt.⁴⁾

Verantwortung heißt: das Ohr für den Anspruch des Zöglings geöffnet zu halten und dem Anruf entsprechend in gesammelter Intention zu antworten. Bei aller menschlichen Unzulänglichkeit kann das für den Erzieher die "Erfüllung des Daseins" bedeuten, die man nur an dem Ort findet, "wo man steht".⁵⁾ Situative Verantwortung trifft in voller Wirklichkeit den Augenblick und transzendiert ihn zugleich.

Der Zögling, der den Erzieher nicht "umfassen" kann, erfährt zwar nicht die ganze Wirklichkeit der in diesem Verhältnis realisierten Verantwortung, aber durch die Wahrheit der Entsprechung, durch die jeweils neue personale Entscheidung des Erziehers nimmt er aufbauende Elemente in seine Substanz auf, die ihn zu eigener Verantwortung befähigen.

1) Vgl. dazu Schuld und Schuldgefühle, a.a.O., S. 40f.

2) Ebd., S. 38f.

3) Ebd., S. 39.

4) Ebd., S. 27.

5) Vgl. Buber, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, a.a.O., S. 36ff.

7. Aktualität und Latenz im erzieherischen Verhältnis

Es ist gesagt worden, daß allein die Ich-Du-Haltung das erzieherische Verhältnis konstituiert. Aber ebensowenig wie in jeder anderen Ich-Du-Beziehung kann hier ein unvermindert hohes Beziehungs-Zueinander realisiert werden. Auch zwischen Erzieher und Zögling dauert das Dialogische nicht gleichmäßig an, nicht nur wegen der Natur des Menschen, sondern auch wegen der besonderen Beanspruchung, da der eine für längere Zeit an den andern gebunden ist.

Die Ich-Du-Haltung bedeutet für das erzieherische Verhältnis nicht, daß sich der Erzieher "in einem fort mit dem Kinde befaßt, weder tatsächlich noch auch in Gedanken"¹⁾. Das wäre eine unzutreffende Totalforderung, die auch die Realität einer Klassensituation übersieht. Aber der Erzieher muß einmal die "Essenz des Erzieherischen" von diesem Zögling her in sich erfahren und dessen Präsenz "in seinen Bestand" aufgenommen haben; nun ist eine potentielle Ich-Du-Gegenwärtigkeit entstanden, und sie bestimmt alles Verhalten gegenüber dem Zögling.

Das Dialogische unterliegt im erzieherischen Verhältnis dem Wechsel zwischen Aktualität und Latenz, und damit ist die Ich-Du-Wirklichkeit nicht nur auf wenige hohe Beziehungs-Augenblicke beschränkt, sondern sie bestimmt, untergründig weiterwirkend, das gesamte Miteinander von Erzieher und Zögling. Buber hat das klarende Wort von der "unterirdischen Dialogik"²⁾ gesprochen, die in diesem Verhältnis bestehen kann. Wenn es also legitim ist, die beanspruchende Ausschließlichkeit des aktuellen dialogischen Augenblicks und die verhaltene Gegenwärtigkeit der dialogischen Latenz als rechtmäßige Formen der erzieherischen Wirklichkeit zu sehen, so ist das Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling auf eine breite tragende Basis gestellt und eine einheitliche, wenn auch wechselnd intensive Du-Gerichtetheit als konstitutiv anerkannt.

Dieses Phänomen des Wechsels zwischen der Aktualität und der Latenz des Dialogischen ist für das erzieherische Verhältnis bedeutsam, denn es wird nicht nur der menschlichen Bedingt-

1) Buber, Reden über Erziehung, S.39f.

2) Ebd., S.40.

heit des Erziehers gerecht, sondern gibt Antwort auf die schon früher besprochene Frage nach der Möglichkeit oder Rechtmäßigkeit der Es-Perspektive in diesem Verhältnis¹⁾. Auch der Erzieher ist der Zwiefältigkeit der menschlichen Natur unterworfen, auch er vollzieht sein Leben zwischen Du und Es. Darum ist es ihm nicht gegeben, im Zögling immer nur das mitmenschliche Du zu sehen; die dialogischen Kräfte erlahmen oder setzen aus, und der Zögling wird zum Es.

Dies bedeutet aber - das ist noch einmal hervorzuheben -, daß mit dem Schwinden der inneren Wirklichkeit des erzieherischen Verhältnisses auch seine Legitimität aufhört. Die Du-Haltung ist das allein rechtmäßige Moment, und als prinzipielles Maß schließt es das Nebeneinander von Du-Augenblicken und Es-Zeiten vom Erzieherischen aus.

Das "erzieherische" Verhältnis deckt sich nicht mit dem "pädagogischen" Verhältnis. Während wir dieses als Ausdruck für die Gesamtheit des Miteinander-zu-tun-habens zwischen Erzieher und Zögling verstehen, in dem die Du-Verwirklichung neben der Es-Distanz, der Vorrang des Mitmenschlichen neben der Vorherrschaft der Sache steht, meint jenes mit seinem ausschließlichen Anspruch des Ich-Du die eigentliche Verwirklichungsform des Erzieherischen. Das erzieherische Verhältnis ist im pädagogischen Verhältnis enthalten und hebt sich von Fall zu Fall daraus hervor. Das eine ist schon gegeben mit dem bloßen Anlaß einer neutralen Unterrichtssituation, während das andere ergriffen und existentiell verwirklicht werden muß.

Die Tragfähigkeit dieses Verständnisses vom erzieherischen Verhältnis wird ermöglicht durch das Phänomen der Aktualität und Latenz des Dialogischen. Wenn nämlich die "unabwendbare" Kürze der Du-Augenblicke eine Realität ist, und wenn der Zögling zu seinem Werden das Kontinuum einer Gegenwärtigkeit braucht, so kann dieses gegeben sein durch die Verbundenheit zwischen den seltenen und hohen Augenblicken der Aktualität und den längeren und eindeutig im Zeichen des Du stehenden Latenzzeiten der Dialogik. Zwar mag den Zeitpunkten der ausschließlichen Du-Verwirklichung eine erhöhte und weittragende erzieherische Relevanz zukommen, aber die verhaltene Gegenwärtigkeit des Erziehers während der dialogischen Latenz ist

1) Vgl. dazu den früheren Abschnitt "Aktualität und Latenz", S. 94ff. ds.Arbeit.

für den Zögling die einhüllende Wirklichkeit, die das Fortdauern der Zwiesprache und die Zuverlässigkeit des gegenseitigen Vertrauens ermöglicht.

Ein Ich-Du-Verständnis, das von dem Gegensatzpaar Du und Es ausgeht und das "pädagogische Verhältnis" bestimmt sieht von "weit auseinanderliegenden Du-Momenten" und "weiten Es-Strecken", von "Es-Herrschaft und Du-Aufgerufenheit"¹⁾, gibt der allein erzieherisch relevanten Du-Wirklichkeit eine zu schmale Basis und betrachtet es als ontologisch gerechtfertigt, daß sich der Erzieher vorwiegend auf der Ebene des Es mit dem Zögling befaßt. Akzeptiert man aber die Möglichkeit und Wirksamkeit einer latent gegenwärtigen Dialogik, in der also der Zögling nicht - nach Beendigung eines Du-Augenblicks - "schroff und unvermittelt" zum Es wird, sondern aus der vollen Unmittelbarkeit nur in eine zwar ein wenig distanzierte, aber doch auch du-haft bestimmte Position gerät, so gelangt man zum Verständnis einer Du-Wirklichkeit, in der die dialogische Gegenwärtigkeit des Erziehers, in ihrer aktuellen wie in ihrer latenten Form, einen für das Werden des Zöglings notwendigen Zusammenhang bildet.

Das erzieherische Verhältnis darf nicht auf seltene und zufällige Du-Augenblicke beschränkt sein²⁾, denn Buber sagt:³⁾

"Um an der Seele dauern und wachsen zu können, braucht das Kind das Stetige, das Verlässliche. Da muß etwas sein, das nicht versagt."

Das Phänomen der Aktualität und Latenz des Dialogischen wird auch den Bedingungen des Unterrichts gerecht. In den eigentlichen Du-Augenblicken tritt das Unterrichtsvorhaben vor der unmittelbaren Ich-Du-Zuwendung zurück, aber während der Zeit der dialogischen Latenz kann gelehrt und gelernt werden, ohne daß es zu einem unangemessenen Vorrang der Sache vor dem Du-Anspruch des Zöglings kommen muß. Unterricht und "unterirdische Dialogik" schließen einander nicht aus, wenn der Erzieher durch die Sache auf den Zögling blickt und ihm gegenwärtig bleibt. Andererseits ermöglicht die dialogische Verhaltenheit der Latenz durchaus die sachgerechte Behandlung der Unterrichtsvorhaben, die jedoch von neuen Du-Augenblicken unterbrochen werden können.

1) A.O.Schorb, Erzogenes Ich - erziehendes Du, a.a.O.S.104;107.

2) Ebd., S.104ff.

3) Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O.S.18.

8. Das Unwillkürliche

Wir berühren hier ein Phänomen, das in Bubers Beziehungslehre nicht erwähnt ist, das aber in seinen Erziehungsreden bemerkenswert akzentuiert wird¹⁾.

Welchen außergewöhnlichen Rang Buber dem Unwillkürlichen für das Erzieherische beimißt, machen allein schon diese Sätze deutlich:²⁾

"Pädagogisch fruchtbar ist nicht die pädagogische Absicht, sondern die pädagogische Begegnung."

"Auf die Ganzheit des Zöglings wirkt nur die Ganzheit des Erziehers wahrhaft ein, seine ganze unwillkürliche Existenz."

Als Beispiel unwillkürlicher Einwirkung gilt der Meister früherer Zeiten, in dessen Atmosphäre die bildenden Kräfte seines personhaften Lebens auf Gesellen und Lehrlinge, untermündig und ohne jede Absicht, einen nachhaltigen Einfluß ausübten, aber dieses "Paradies der reinen Unwillkürlichkeit" ist der heutigen Erziehung verwehrt³⁾.

Erziehung als spezifisches Tun ist Absicht, sie ist gewußt und gewollt⁴⁾; dennoch hat das Unwillkürliche seinen rechtmäßigen Ort in ihr. Das ist, wie sich zeigen wird, nur ein scheinbarer Gegensatz.

Ein Erzieher handelt unwillkürlich, wenn er tut, "als täte er nicht"⁵⁾. Das ist kein bloßes Wortspiel, sondern meint die Einsammlung der Kräfte und die Verwirklichung des personalen Lebens im Erzieher, aus dessen organischer Ganzheit wie in einem Nichttun die Einwirkung geschieht. Wenn es heißt, daß die "pädagogische Begegnung" fruchtbar sei, so bedeutet dies die aus der "inneren Mächtigkeit"⁶⁾ des Erziehers hervorgehende glaubwürdige "gänzende Kraft"⁷⁾.

1) Es fällt auf, daß in der pädagogischen Literatur wenig zur Bedeutung des Unwillkürlichen gesagt worden ist. M.J.Langeveld hat diesem Phänomen eine besondere Studie gewidmet: Das Absichtliche und Unwillkürliche in der Erziehung und Erziehungskunde, in: Die Sammlung, 1.Heft, 9.Jg., Göttingen 1954, S.29-37. - Wilhelm Flitner hat das Unwillkürliche ebenfalls in das Erziehungsdenken hineingenommen: Theorie des pädagogischen Weges und Methodenlehre, in: Handbuch der Pädagogik (Nohl/Pallat), 3.Band, Langensalza 1930. Vgl. auch seine Allgemeine Pädagogik, a.a.O. S.63, Anm.25, wo er auf Buber verweist.

2) Reden über Erziehung, S.69;66. 3) Ebd., S.23f.

4) Ebd., S.23.

5) Ebd., S.24.

6) Vgl. Buber, Das Problem des Menschen, a.a.O.S.67.

7) Reden über Erziehung, S.24.

Die Wirksamkeit des Unwillkürlichen erklärt sich aus der überzeugenden Einheit von eigenem Bemühen und äußerem Anspruch, aus der Verwirklichung des "Realverhältnisses" zur Wahrheit, wobei "alle Absicht des Belehrens tief eingetaucht in das Unwillkürliche" ist¹⁾. Der Erzieher wirkt aus der Gegenwartigkeit und ruhenden Gelassenheit eines "ganzen Menschen, dessen erzieherisches Tun wie ein organischer Ausdruck innerer Sammlung erscheint, und er ist da vor dem Zögling, "wie eins der Elemente"²⁾.

"Am tiefsten erzieherisch ist er nicht da, wo er zu lehren unternimmt, sondern wo er es selber nicht merkt, daß er tut, oder erst merkt, nachdem er getan. Gewaltiger, als was ihm sein Lehrwille eingibt, wirkt, wenn er nur 'einfach da ist', denn da wirkt eben was er ist. Die intellektuelle Einwirkung, der Unterricht, ist keineswegs unwichtig, aber wichtig ist er eben dann, wenn er von einer wirklichen menschlichen Existenz als eine ihrer Äußerungen aufsteigt"³⁾.

Wie kann aber Erziehung Absicht sein, wenn dem Unwillkürlichen die eigentliche Macht zugesprochen ist? Absicht heißt doch: Plan, Ziel, Bewußtheit, klarer Wille, während das Unwillkürliche das genaue Gegenteil meint, das Absichtslose.

Es ist für den Erzieher "Amt und Gesetz", daß er "mit dem eignen Sein auf das Sein andrer" einwirkt; er steht in dieser "eigentümlichen Paradoxie"⁴⁾, etwas zu wollen, was man eigentlich nicht wollen kann.

Wenn Buber die Erziehung als "zielhaftes Wirken"⁵⁾, als gewußtes und gewolltes Handeln beschreibt, so ist das "Absichtliche" in einer besonderen Weise verstanden. Der Erzieher übernimmt eine Aufgabe, in der die Grundabsicht verantwortlichen Einwirken-wollens enthalten ist; er "will" verpflichtend für die Rechtmäßigkeit des erzieherischen Bemühens eintreten, er "will" diesem Zögling erschließend beistehen in dem Prozeß der Aktualisierung, er hat die "Absicht", jedem Anspruch zu antworten. Das Erzieherische als Absicht begreift mithin - in Abhebung von der "absichtslos strömenden All-Erziehung"⁶⁾ - das von einer umfassenden Verantwortung getragene Handeln eines erwachsenen Menschen an einem werdenden und heranwachsenden⁷⁾.

1) Buber, Kampf um Israel, a.a.O.S.319.

2) Reden über Erziehung, S.24. 3) Kampf um Israel, S.319.

4) Reden über Erziehung, S.41. 5) Ich und Du(1958), S.115.

6) Reden über Erziehung, S.23.

7) Ähnlich sagt Wilhelm Flitner, daß ein Zueinander von Reiferem und Mindergerifeitem dann pädagogisch relevant wird, wenn das Phänomen der Verantwortung erscheint. - Theorie des pädagogischen Weges..., a.a.O.S.76.

Erziehung als Absicht trägt das Zeichen einer "Vorentscheidung"¹⁾, die als bewußte "Selbstdeterminierung" der Haltung und Handlung des Erziehers ein bestimmtes "Vorzeichen" gibt.

Im unmittelbaren Erziehungsereignis aber treten die Absicht und der "Anspruch", einen anderen Menschen erziehen zu "wollen", zurück und gehen ein in die ver-antwortliche, aus der Seinssubstanz organisch aufsteigende Entsprechung zum Bedürfnis der Situation. Der Erzieher handelt unwillkürlich, das heißt: er will nicht direkt "wirken" und sich dem Zögling auferlegen, sondern er nimmt verantwortlich an seinem Leben teil.

Wenn Buber die pädagogische "Absicht" für nicht fruchtbar hält, so meint er das anspruchsvolle oder gar anmaßende direkte Erziehen-wollen, nicht die gewußte Grundabsicht des Erziehers, helfend für das Werden des Zöglings da zu sein. Das Moment des Absichtlichen, als bewußtes Verantworten verstanden, und das Moment des Unwillkürlichen, als spontane und wahrhaftige Mitteilung aufgefaßt, schließen sich demnach nicht aus; dieses ist in jenem eingebettet.

Das Phänomen des Unwillkürlichen im erzieherischen Verhältnis steht ganz im Zeichen des Dialogischen. Da ist zunächst die "Demut" des Erziehers, "das Gefühl, nur ein Element inmitten der Fülle des Lebens...zu sein"²⁾, die es ihm verwehrt, in der überheblichen Haltung an den Zögling heranzutreten, dessen Sein direkt und ausschließlich bestimmen zu wollen. Da ist weiter die fundamentale Akzeptation der Anderheit, der Respekt vor der Würde des Du, die es nicht zulassen, daß der Erzieher mit der "Gebärde des Eingriffs"³⁾ den Personraum des Zöglings verletzt. Die Eigenmacht des Selbst wehrt sich gegen jeden Eingriff und Übergriff, gegen jeden äußeren Anspruch, der das vornehmen will, was eigentlich nur der einzelne selbst vollziehen kann und soll.

Die Heranwachsenden "wollen nicht, daß man sie erziehen wolle"⁴⁾. Tritt jemand in dieser Weise auf, so setzt sich die Seele des Zöglings zur Wehr, schließt sich entweder völlig ab oder spaltet sich auf "in einen gehorchenden und einen sich empörenden Teil"⁵⁾, und eine aufbauende Wirkung ist un-

1) Dieser Begriff wurde von H.E.Hengstenberg (a.a.O.S.45ff.) übernommen.

2) Buber, Reden über Erziehung, S.67.

3) Ebd., S.24. 4) Ebd., S.65f.

5) Ebd., S.24.

möglich geworden.

Gewiß will der Zögling "jemand sein" und darum auch "jemand werden", und er weiß, daß dies nicht ohne die Hilfe gereifter Menschen geschehen kann, aber er will diese Hilfe als Angebot und nicht als Eingriff, er will die Wirkung selbst dem Beziehungsereignis entnehmen, aus der unwillkürlichen Existenz des Erziehers.

Die Betonung des Unwillkürlichen durch Buber ist nicht so aufzufassen, als sei ein Erziehungs-"mittel" gemeint, das man methodisch einplanen und verwenden könnte; das Unwillkürliche bedeutet vielmehr eine anthropologische Wirklichkeit, in der die Anderheit von Ich und Du steht, die mit jenem Element verbunden wird. Die Seinsgrenze zwischen Erzieher und Zögling kann im wesentlichen nur durch das Medium des Unwillkürlichen überbrückt werden, wenn eine erzieherisch aufbauende Wirkung geschehen soll.

Es widerspricht dem Wesen dieses Phänomens, wollte man das Unwillkürliche wollen, um dann den Zögling zu beeindrucken; man kann es nicht bewußt anstreben, sondern es erscheint als Ausdruck verwirklichter innerer Einheit, der Einheit zwischen "Sein und Erscheinen" des Erziehers¹⁾.

Eine konstruierte und gewollte Unwillkürlichkeit ist die Vorspiegelung eines "Bildmenschen" und verdirbt als Schein, einer Wirklichkeit das erzieherische Verhältnis.

Der Erzieher prägt durch die Unbefangenheit und Ganzheit seines Soseins, und alles Absichtliche ist in das Unwillkürliche "eingetaucht". Die Unmittelbarkeit der gegenseitigen Berührung, der "Atemkreis"²⁾ des Miteinander bilden die Voraussetzung für das Unwillkürliche.

Es ist nicht so, als müsse der Erzieher ein "sittliches Genie"³⁾ sein. Wenn er als "ganzer lebendiger Mensch ... sich seinen Mitmenschen unmittelbar mitteilt"⁴⁾, geht daraus durch das Element des Unwillkürlichen die positiv beeinflussende Wirkung hervor, und "gerade dann am stärksten und reinsten, wenn er gar nicht daran denkt, ..beeinflussen zu wollen"

1) Vgl. Reden über Erziehung, S.66. - Es besteht ein eigentümlicher Zusammenhang zwischen dem Unwillkürlichen und der Autorität, auf den hier nur hingewiesen werden soll.

2) Vgl. Buber, Der große Maggid und seine Nachfolge, a.a.O.S.IX.

3) Reden über Erziehung, S.66.

4) Ebd.

Erziehung als Absicht ist gewollt und angestrebt, aber das eigentlich Prägende liegt außerhalb der direkten Absicht des Erziehers. Zwischen ihm und dem Zögling geschieht, ermöglicht durch das Medium des Unwillkürlichen, eine "indirekte Mitteilung"¹⁾.

Wenn das Absichtliche im erzieherischen Verhältnis zurücktritt, so bedeutet das nicht, der Erzieher ginge etwa "verstohlen und listig"²⁾ vor, um den Zögling seine Absicht nicht merken zu lassen. Dazu sagt Buber ein nachdrückliches Nein, denn "Erziehung verträgt keine Politik"³⁾. Gestellte Situationen, etwa "inszenierte" Gespräche, treffen den Zögling nur selten, weil ihnen das Unwillkürliche fehlt und er innerlich nicht "engagiert" ist.

Buber weist demgegenüber auf die echte Situation hin:⁴⁾

"wenn das einfache Gespräch über ein Tagesgeschäft unversehens, ganz absichtsfrei, ausgreift, in die Weite und in die Tiefe hinein, und zu ... einem gemeinsamen Suchen und Finden der Lehre wird, dem Lehrer kaum weniger überraschend als den Schülern."

Hier ergibt sich der Anlaß aus dem gemeinsamen Leben, und indem Erzieher und Zögling, auf der Suche nach dem Rechten, sich unter den Anspruch der Wahrheit stellen, verbindet sie das Medium des Unwillkürlichen.

Erziehung ist für Buber "wesentlich Charaktererziehung"⁵⁾, und eingedenk der Grenzen, die bewußter Erziehung als absichtlicher Einwirkung gesetzt sind, vermag der Erzieher in verantwortlichem, aber unwillkürlichen Umgang mit dem Zögling auf diesem Weg zu helfen.

In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, ob die von Langeveld⁶⁾ akzentuierte Kategorie des "Umgangs" nicht eine noch größere Bedeutung erhalten kann. Umgang ist nach ihm ein "pädagogisch vorgeformtes Gebiet", das jeden Augenblick in Erziehen umschlagen kann. Wenn wir aber den Umgang als dialogische Latenzzeit verstehen und in das erzieherische Verhältnis einbeziehen, so handelt es sich um mehr als nur um ein pädagogisch "präformiertes" Gebiet. Die Unmittelbarkeit der Teilnahme am Leben des Zöglings steht im Zeichen

1) Vgl. zu dieser Kategorie: Walter Rest, Indirekte Mitteilung als bildendes Verfahren, dargestellt am Leben und Werk Sören Kierkegaards, Phil.Diss., Münster 1937.

2) Buber, Reden über Erziehung, S.66. 3) Ebd.

4) Buber, Kampf um Israel, a.a.O.S.321.

5) Buber, Reden über Erziehung, S.63ff.

6) M.J.Langeveld, Einführung in die Pädagogik, a.a.O.S.28ff.

dialogischer Verantwortung, und auch das scheinbare Nicht-tun ist davon nicht ausgenommen¹⁾. Wenn es nach Buber vor allem das "Dasein des Wahrhaften, das Sosein" ist, das erzieht, unabsichtlich und beinahe unmerklich²⁾, dann ist die Kategorie des Umgangs von höchster erzieherischer Relevanz; gerade mit ihr verbindet sich das Unwillkürliche, und wenn sie von "unterirdischer Dialogik" bestimmt ist, so gehört sie entscheidend zum erzieherischen Verhältnis.

Bubers Hinweis auf den Meister früherer Zeiten, der nicht vom Umgang auf eine Erziehungssituation "umschaltet" - wie es Langeveld für das Miteinander von Eltern und Kindern in Abhebung der beiden Bereiche so ausdrückt -, der mit seinem "Fingerheben" und seinem "Blick" einfach "da" ist³⁾, ferner Bubers Berichte vom Zusammensein des chassidischen Zaddiks mit seinen Schülern, aus dessen Unmittelbarkeit die innerliche Wirkung des "Beisammen" organisch hervorging⁴⁾ und das "unaussagbare Wie"⁵⁾ des Tuns aufgenommen wurde, - all dies erkennt dem Umgang, der wirkliches Mit-leben und nicht nur "Mitsein" darstellt, ein erzieherisch außerordentliches Gewicht zu.

Ein so verstandener Umgang trägt das Phänomen des Unwillkürlichen in sich, und der in der Verantwortung des Erzieherischen stehende erwachsene Mensch unterscheidet nicht zwischen eigentlicher Erziehungssituation und "neutralem" Umgangsverhältnis, sondern er weiß sich unter einen Anspruch gestellt, der in den Augenblicken der dialogischen Aktualität wie in den Zeiten der Latenz gleichermaßen gilt und dem am ehesten im Medium des Unwillkürlichen entsprochen werden kann.

Bedenken wir die außergewöhnliche Akzentuierung, die Buber dem Unwillkürlichen gibt, so ist zu fragen, ob wir darin ein elementares Kennzeichen des Erzieherischen erblicken dürfen. Ein Erziehungsverständnis, das vorwiegend auf den Momenten des Planmäßigen und des - im oben angedeuteten engeren Sinn - Absichtlichen aufbaut, scheint der Einbeziehung des Unwillkürlichen in das Wesen des erzieherischen

1) Vgl. Buber, Reden über Erziehung, S.42.

2) Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O.S.104.

3) Reden über Erziehung, S.24.

4) Buber, Gog und Magog, a.a.O.S.163. - "Er brauchte es den Menschen nicht einzufußeln, sie atmeten es in seiner Umgebung ein. Er hielt die Schar beisammen, indem er da war".

5) Vgl. Buber, Der große Maggid..., a.a.O.S.LII.

Verhältnisses zu widersprechen. Es finden sich jedoch bei manchen Erziehungstheoretikern Hinweise, mehr oder weniger deutlich, die dem Unwillkürlichen eine Berechtigung zuerkennen. Schleiermacher¹⁾ spricht zwar nicht ausdrücklich vom Unwillkürlichen, aber nach ihm gehört es zum "Charakter des ursprünglich Lebendigen", daß "freie Einwirkungen" im Erziehungsvorgang enthalten sind. Er unterscheidet zwischen dem Absichtlichen und Regelhaften, das auf "Fertigkeiten" zielt, und den freien Einwirkungen, die er den "Gesinnungen" zuordnet. Hier ist erkannt, daß zur eigentlichen Erziehung - die nach Buber immer Charaktererziehung ist - nicht die Absicht und das Planmäßige verhelfen, sondern freie Wechselwirkung und unabsichtliches, das heißt: unwillkürliches Tun.

An Schleiermacher orientiert sich W.Flitner²⁾, der in ähnlicher Weise "bewußtes Handeln und unbewußtes Wirken" im Erziehungsvorgang vereinigt sieht. Auch er spricht vom Gebiet der Gesinnungen mit ihrer freien Wechselwirkung und vom Gebiet der Fertigkeiten mit dem ihm zugehörigen Moment des Absichtlichen.

Nehmen wir die "Fertigkeiten" aus unseren Überlegungen zu den bestimmenden Elementen des erzieherischen Verhältnisses heraus und beschränken wir uns auf den Bereich der "Gesinnungen", also der Charaktererziehung, so ist der von Schleiermacher wie von Flitner aufgezeigte Vorrang der unwillkürlichen Einwirkung eine wesentliche Unterstützung der entsprechenden Auffassungen Bubers.

E.Spranger³⁾ hält einerseits "entschieden" fest, "daß Erziehung immer das Werk bewußten Wollens ist", betont aber andererseits, daß "das Selbstverständliche, Unmerkliche" des Tuns "den vollendeten Erzieher" ausmacht und daß sich das Eigentliche "in der Stille" vollzieht.

R.Guardini⁴⁾ schließlich sagt, daß "die wesentlichen Dinge geschenkt" werden, und er drückt damit aus, daß man mit Plan und Absicht weder Werte noch Güter übertragen kann.

Das Phänomen des Unwillkürlichen hat vor allem Langeveld⁵⁾ untersucht, und er bestätigt entscheidend die von Buber her-

1) Friedrich Schleiermacher, Pädagogische Schriften, 1.Band, hrsg.v.Erich Weniger, Düsseldorf u.München 1957, S.100ff.

2) Wilhelm Flitner, Die Theorie des pädagogischen Weges..., a.a.O.S.61;76.

3) Eduard Spranger, Der geborene Erzieher, a.a.O.S.35.

4) Romano Guardini, Begegnung und Bildung, a.a.O.S.17.

5) M.J.Langeveld, Das Absichtliche und Unwillkürliche, ..., a.a.O.

vorgehobene erzieherische Relevanz dieses Moments. Auch Langeveld weist darauf hin, daß das Absichtliche und das Unwillkürliche miteinander vereinbar sind, denn der unwillkürlich handelnde Mensch muß keineswegs unbewußt handeln. Kennzeichen des Unwillkürlichen sind: die "unmittelbare Kommunikation mit der Situation" und die "Echtheit" der Handlung. Pädagogisch unwillkürliches Tun, das also keine gezielte "Wirkung" anstrebt, aber als bewußt verantwortlich aus der Person aufsteigt, kann erzieherisch besonders wirksam sein¹⁾. Langeveld meint mit der Kategorie des Unwillkürlichen keine "Natürlichkeit vegetativer Prozesse", keine "Romantisierung" des Erziehungsgeschehens, denn Erziehung ist eine Aufgabe, die man sich vornimmt und die Handlungen verlangt; aber indem er das verantwortliche Tun des Erziehers an die Echtheit bindet, entgeht es der Gefahr, die "Wirklichkeit der menschlichen Begegnung" zu vernichten, die an der unmittelbaren Glaubwürdigkeit des Handelnden hängt.

"Überall gibt es Absichtliches, gibt es Vorschlag und Anwendung, Gebot und Verbot. Aber es hat nur Bedeutung, nur positive erzieherische Bedeutung, wenn es aus²⁾ der vollen Echtheit der Person heraufgestiegen ist."

Langeveld hat so das Unwillkürliche ganz nachdrücklich in seiner Pädagogik "angemeldet"³⁾. Er warnt den Erzieher vor dem "allzu Absichtlichen", das heißt im Sinne Bubers: vor dem direkten Eingriff, und er rät, "Umstände und Voraussetzungen" zu schaffen⁴⁾. Das Absichtliche ist nur dann wirksam, wenn es aus der inneren Wahrhaftigkeit entspringt und dadurch unwillkürlich geschieht.

Diese dargestellten Ansichten anderer Pädagogen zum Problem des Unwillkürlichen haben gezeigt, daß dieses Element rechtmäßig zum Verständnis des Erziehungsphänomens gehört, wie es auch Buber nachdrücklich betont hat.

Wenn Th. Litt⁵⁾ sich gegen eine Erziehungsauffassung wendet, nach der ein Erzieher "nur da erzieht, wo er nicht zu erziehen glaubt", und wenn er sich von einem derartigen "ordnungs- und richtungslosen Impressionismus" distanziert, so trifft dieser Hinweis nicht das Phänomen des Unwillkürlichen, zu dem das Moment der Verantwortung und das der Echtheit gehören.

1) Vgl. das von Langeveld zitierte Beispiel (a.a.O.S.31)

2) Ebd., S.32.

3) Ebd., S.31.

4) Langeveld, Einführung in die Pädagogik, a.a.O.S.25;104.

5) Theodor Litt, Führen oder Wachsenlassen, a.a.O.S.65.

Der Zusammenhang und die Vereinbarkeit des Phänomens der Unwillkürlichkeit mit anderen Elementen des erzieherischen Verhältnisses braucht nur kurz erwähnt zu werden. Wenn Unmittelbarkeit hier bedeutet, daß der Erzieher in einer durch Abstraktionen unverstellten Situation und in der Wirklichkeit und Lauterkeit seines Wesens dem Zögling gegenübersteht und sich du-haft zu ihm wendet, so erscheint die Unwillkürlichkeit als der organische Ausdruck dieser dialogischen Haltung.

Das Vertrauen auf der Seite des Zöglings und das Unwillkürliche auf der Seite des Erziehers befinden sich in einer bestimmten Relation, die deutlich wird, sobald man bedenkt, daß einerseits das Handeln aus der Echtheit des Wesens und das unwillkürliche Wirken zusammenhängen und andererseits das Vertrauen auf jene Echtheit eines Vertrauenswürdigen verweist.

Eine Schwierigkeit scheint aufzutreten, wenn man das Phänomen des Unwillkürlichen mit dem Moment der Umfassung vergleicht. Begibt sich der umfassende Erzieher, der an beiden Enden der erzieherischen Situation steht und sein Tun doppelt erfährt, nicht in eine verhängnisvolle, nur von der Reflexion gesteuerte Bewußtheit hinein, die das Unwillkürliche unmöglich macht?

Das Problem klärt sich, wenn man sich erinnert, daß der Umfassungsakt im Dienste der erzieherischen Verantwortung steht und aus dem "Wesenstakt des natürlich-geistigen Menschen" aufsteigt, daß er also keine intellektuelle Zergliederung psychologischer Art darstellt. Der Erzieher, der Umfassung übt, fragt nicht: wie muß ich auf den Zögling "wirken?" - das wäre das Ende unwillkürlicher Haltung -, sondern er fragt: was braucht der andere zu seinem Werden?

Umfassung als Selbstkorrektur zielt nicht beziehungslos auf das Ich des Erziehers und führt auch nicht zu einem verfeinerten Sich-mit-sich-befassen; dieser Akt gilt einem andern Menschen, einer verantwortungsvollen Aufgabe, und indem der Erzieher dieses "für" realisiert und von sich wegdenkt, steht sein Handeln, von der Umfassung mitbestimmt, im Zeichen des Unwillkürlichen und kann seine Wirkkraft entfalten¹⁾

1) Wenn wir so Bubers Umfassungsbegriff interpretieren, liegt darin keine "spitze Dialektik" mehr, wie Bodo von Waltershausen meint. - Vgl. Zu Martin Bubers Rede über das Erzieherische, in: Pharos, 18. Jahrg., Donauwörth 1927, S. 29.

III. Das erzieherische Verhältnis und das Gespräch

Das Dialogische Prinzip als Ausdruck der Seinskategorie von Ich und Du findet im Gespräch eine unmittelbar wirkende Verdichtung, und so äußert sich die Rechtmäßigkeit des erzieherischen Verhältnisses nicht zuletzt in der Weise, wie Erzieher und Zögling miteinander sprechen.

"Sagen ist Natur und Werk, Gesproß und Gebild zugleich"¹⁾
Das Sagen als "Natur" meint die dialogische Seinsstruktur des Menschen, das anthropologisch vorgegebene Zwiegespräch zwischen Ich und Du; das Sagen als "Werk" und "Gebild" ist der jeweils gesprochene Dialog in seiner "wörtersprachlichen" Form. Um diesen Dialog im engeren Sinne geht es hier.

Die sprachliche Kommunikation kann ein Kennzeichen der inneren Dialogik sein und Aufschluß über die Unverfälschtheit der dialogischen Hinwendung des Erziehers zum Zögling geben. Darum ist das Gespräch ein entscheidendes Echtheitskriterium des erzieherischen Verhältnisses. Es bildet gleichsam ein dialogisches "Gesamtphänomen", weil in ihm alle andern genannten Phänomene zusammentreffen und an seiner Wirklichkeit beteiligt sind.

Es ist nicht von ungefähr, daß Buber seinem Menschen- und Weltverständnis die Grundfigur einer sprachlichen Bezogenheit gab, wie sie in der pronominalen Fassung von "Ich und Du", jenseits aller Begrifflichkeit, ausgesagt ist. "Ich und Du" verbindet die allgemeine zwischenmenschliche Dialogik als Grundweise des Lebens mit der gesprochenen Dialogik, wie es auch ein von Buber nicht veröffentlichtes Vorwort zu seinem Hauptwerk zeigt: "Was hier Sprache genannt wird, ist der Urakt des Geistes, dessen menschlichem Vollzug die Laut- und alle Zeichensprache als Helfer und Werkleute dienen"²⁾

Darum ist das Gespräch mehr als nur ein "Verständigungsmitel", mehr als das Medium einer Kundgabe und Kundnahme; es ist die Verwirklichung des Miteinanderseins und der Zweiheit des Menschlichen. Das meint auch Bubers Wort, der Mensch stehe "in der Sprache". Ein wirkliches Gespräch bildet die Deckung eines anthropologischen Grundes; die Worte stehen nicht neben dem Sein des Menschen und kommen auch nicht nach-

1) Buber, Die Schriften..., a.a.O.S.280.

2) zitiert von Hans Kohn, Martin Buber achtzigjährig, in: Deutsche Rundschau, Heft 2, 84.Jahrg. 1958, S.160.

träglich hinzu, sondern sind mit ihm eine Einheit. Unter diesem Anspruch, die Einheit zwischen der anthropologisch vorgegebenen Zuordnung und der aktuellen Verwirklichung des Gesprächs herzustellen, steht vor allem das Wort des Erziehers.

Das Gespräch im erzieherischen Verhältnis dokumentiert in exemplarischer Weise das mitmenschliche Zueinander und vermag den Zögling in solche Wesensbindung hineinzuführen. Erfährt er hier unmittelbar die Übereinstimmung von Wort und Sein, dargestellt in der Person des Erziehers, so nimmt er das Wesen von Ich und Du in der Wirklichkeit des Gesprächs in sich auf, und die dialogische Verbundenheit, "vom Wunder der Sprache" überwölbt¹⁾, realisiert sich im "Werk" des Sagens.

Das echte Gespräch baut auf der Anerkennung der Anderheit auf. Das heißt für das erzieherische Verhältnis: einerseits nimmt der Erzieher das aus der Anderheit des Zöglings aufsteigende Wort als dessen Seinsäußerung in ernsthaft hingewandter Weise an und spricht darauf das du-hafte, nicht das "zur Phrase" verwesene Wort²⁾; andererseits begibt er sich in die Unwägbarkeit des Sagens hinein, für die kein Vordisponieren und Einplanen gilt. Der Zögling ist ebenbürtiger Gesprächspartner, dessen Gegenrede nicht vorhersehbar ist und darum zugleich Überraschung und Wagnis bedeutet.

Die Anerkennung der Anderheit des Zöglings erlaubt kein bloßes Überredenwollen³⁾; Wort und Antwort bedingen einander und realisieren das Gespräch in seinem Gegenseitigkeitscharakter, der nur Ent-sprechen und freies Annehmen des Gesprochenen zuläßt.

"Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andere sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiß, was ich selber sagen werde; es könnte ja sein, daß der andere anfangt, ja es wird sogar im echten Gespräch meist so sein."⁴⁾

Dieses Wort läßt manche Vorgänge im Bereiche des Unterrichtslichen als problematisch erscheinen. Eine in allen Einzelheiten vorbereitete und festgelegte Abfolge von Rede und Gegenrede mag didaktisch exakt wirken, sie bildet aber das

1) Vgl. Buber, Hinweise, a.a.O.S.201.

2) Buber, Die Schriften..., a.a.O.S.193.

3) Nach Buber sind darum der bloße "Einflußwille" und alle "Verwendungssucht" vom echten Gespräch ausgeschlossen. - Vgl. Urdistanz und Beziehung, a.a.O.S.36f.

4) Franz Rosenzweig, Kleinere Schriften, a.a.O.S.387.

genaue Gegenteil eines Gesprächs, denn das Anderssein des Zöglings und seine Würde als Du sind von diesem "dialogisch verkleideten Monolog" ausgeschlossen. Es muß einmal die grundsätzliche Frage gestellt werden, ob nicht auch alle didaktischen Ansätze im pädagogischen Bereich von der Ich-Du-Wirklichkeit ausgehen müssen, um damit der "ontologischen Sphäre" des Gesprächs¹⁾ gerecht werden zu können. Die Vordergründigkeit der Auffassung, mit der man weithin das Gespräch als "Unterrichtsmittel" oder "Erziehungsmittel"²⁾ bezeichnet, übersieht, daß die Sprache das "große Merk- und Denkmal des menschlichen Miteinanderseins"³⁾ ist und daß man das Gespräch nicht beliebig "anwenden" kann, da Ich u n d Du, Erzieher u n d Zögling unter dem seinsmäßigen Anspruch der Zwiesprache stehen. Das Gespräch ist kein "Mittel", das man benutzt oder auf das man verzichtet, wie didaktische Überlegungen es als zweckmäßig erscheinen lassen; das Gespräch ist ein "Prinzip" alles Erzieherischen und damit auch alles Unterrichtlichen, da es der unmittelbare Ausdruck des dialogischen Seinsprinzips ist.

Das wirkliche Gespräch steht im Zeichen der Ausschließlichkeit. Wort und Antwort in ihrer vollen Wechselwirkung sind "echtbürtig" nur zwischen Ich und Du möglich. Wenn K.Barth⁴⁾ sagt, daß das "Sein in der Begegnung" darin besteht, "daß man miteinander redet, aufeinander hört", so ist das erzieherische Gespräch auf zwei Menschen beschränkt. Antwort ist nur als konkrete Antwort legitim, da sie einem konkreten Anspruch gilt. Damit ist das Gespräch von der "Ansprache" unterschieden, die sich notwendigerweise auf eine allgemeine Ebene begibt, um viele erreichen zu können, die darum auch die wirklichen Bedürfnisse der einzelnen nicht leicht zu treffen vermag, denn - wie es das früher zitierte chassidische Wort sagt - was man allen zuteilt, entzieht man "jedem von ihnen"⁵⁾. Die zeitweilig erforderliche allgemeine Ansprache, die der Lehrer an seine Klasse richtet, während der möglichst schon einzelne Schüler gemeint oder latent ange-

1) Buber, Die Schriften..., S.281.

2) Auch Langeveld nennt das Gespräch ein "Erziehungsmittel". Vgl. Einführung in die Pädagogik, a.a.O.S.132.

3) Buber, Urdistanz und Beziehung, a.a.O.S.34.

4) Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, a.a.O.S.302.

5) Auf die pädagogische Problematik der "Ansprache" soll hier nur hingewiesen werden.

hört werden, muß wieder zur Konkretheit des Gesprächs zwischen zweien führen.

Im echten Gespräch mit dem Zögling realisiert der Erzieher auch die Unmittelbarkeit und das Unwillkürliche, wenn er sich selber "einbringt"¹⁾ und rückhaltlos das sagt, was er "im Sinn" hat. Unmittelbarkeit heißt Wirklichkeit, und nur an der Wirklichkeit kann der Zögling wachsen. Darum meint Unmittelbarkeit im Gespräch auch den Zusammenhang des gesprochenen Wortes mit der inneren Haltung. Es kommt hinzu, daß der Erzieher seine Worte nicht nach dem Gesichtspunkt der "Wirkung" wählt und auf "Geltung" bedacht ist, sondern das dialogische Wort nach seiner Rechtmäßigkeit spricht.

Buber sagt, daß "alles Gespräch seine Echtheit nur aus dem Berührtsein von dem Element der Umfassung" zieht²⁾, und da die Umfassung das konstitutive Moment des erzieherischen Verhältnisses ist, findet jedes Gespräch des Erziehers mit dem Zögling in der Erfahrung der Gegenseite seine Legitimität. Es entgeht so der Gefahr, zum Mittel des Scheins, der Macht oder des Eros zu werden, und der "Misbrauch der Sprache und ihres natürlichen Zeugnisses", der nach Hamann³⁾ "der größte Meineid" ist, wird verhindert.

Das erzieherische Gespräch ist ganz vom Vertrauen bestimmt; es gehört notwendig zu jedem wirklichen Gespräch, "denn im wahren Sinne zu einem sprechen kann ich nur, wenn ich erwarten darf, daß er mein Wort wahrhaft aufnehme"⁴⁾. Für den Zögling heißt dies, daß er sich in einer unbefangenen Direktheit von Anrede und Antwort an den Erzieher wenden kann, daß er vertrauensvoll zu ihm spricht und vertrauensvoll sein Wort akzeptiert.

Nicht zuletzt findet die dialogische Verantwortung mit ihrer situativen Akzentuierung im Gespräch des Erziehers mit dem Heranwachsenden ihren Ausdruck, indem jener auf das offene und verhüllte, auf das freie wie auf das zaghafte Wort des Zöglings eingeht, es ernstnimmt und die dem Augenblick angemessene Antwort zu geben versucht.

1) Vgl. Buber, Die Schriften..., a.a.O.S.279f.

2) Reden über Erziehung, a.a.O.S.38.

3) J.G.Hamann, Sämtliche Werke, Bd.3, Wien 1951, S.301/28.

4) Buber, Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens, Rede, gehalten anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 27.September 1953, Heidelberg 1953, S.12f.

Das erzieherische Verhältnis und das Gespräch ruhen auf einem anthropologischen Fundament, und jenes gewinnt nur dann seine rechtmäßige Gestalt, wenn dieses die Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit ausweist¹⁾. Es geht in dem grundlegenden Sinn des Dialogischen um die Sprachmündigkeit des Zöglings, nicht - oder nur untergeordnet - um die Gewandtheit im mündlichen oder schriftlichen "Ausdruck". Die häufig anzutreffende Betriebsamkeit von "Unterrichtsgesprächen", die arrangierte Lebendigkeit von "Diskussionen" führt leicht dazu, daß man in ihnen das Ziel der Sprachbemühungen erreicht sieht, wobei über die zu Grunde liegende Wesenshaltung doch nichts oder nur wenig ausgesagt ist.

Das "echtbürtige" dialogische Wort des Erziehers sollte auch in den modernen Unterrichtsformen nicht von den sogenannten "Klassengesprächen" der Schüler verdrängt werden, da ihm das Gewicht der aus dem Wesen aufsteigenden Verantwortung zukommt und es den "Baustoff für die Struktur der Person" weitergeben kann, der in den "Tiefen der Sprache" liegt.²⁾

Das Hören und Schweigenkönnen gehört zum Gespräch, und zuweilen kann es im erzieherischen Verhältnis mehr zu "sagen" haben als das laut Gesprochene. Der Jugendliche, der in seinen Wirrnissen beim Erzieher Hilfe sucht, erwartet vor allem die Zugewandtheit und Bereitschaft verstehenden Anhörens. Vorschnelles Antworten kann die geöffnete Seele des Sprechenden wieder verriegeln; darum steht vor aller Entgegnung das gesammelte "Horchen auf die menschliche Stimme, wo sie unverfälscht ertönt"³⁾. Wenn der Erzieher in vernehmender Intensität das Wort des Zöglings annimmt und damit seine Unklarheit oder Not, so kann darin vielleicht schon in plötzlichem Gewißwerden eine Antwort und ein Weg gefunden werden.

Kleist hat auf das eigenartige Phänomen hingewiesen, daß vom Antlitz des Dialogpartners Anstöße zum Aussprechen des Wortes kommen⁴⁾, und Rosenstock-Huessy spricht von dem "Strom",

1) Vgl. dazu auch Walter Rest, Reife und personale Mündigkeit der Jugend, in: Jugend und Buch, Veröffentlichung des Bibliothekar-Lehrinstitutes des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln 1959, S.37ff.

2) Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O.S.100.

3) Buber, Das echte Gespräch..., a.a.O.S.8.

4) Heinrich von Kleist, Sämtliche Werke und Briefe, 2.Band, München 1952, S.322.

den die "Steckbüchse unserer Augen" herstellt¹⁾. Das trifft die unmittelbare Gegenseitigkeit des Sprechenden und Hörenden, die das Da-sein zuverlässig erscheinen läßt; und wird die Mitteilung schließlich zur Gesprochenheit der Antwort, so ist durch Schweigen und Sagen das Miteinander des Gesprächs verwirklicht.

Das erzieherische Gespräch ist dadurch gekennzeichnet, daß der Erzieher nicht als der überlegen Wissende auftritt. Rosenzweig nannte den Lehrer einmal den "Vorfrager" im Chor der Fragenden²⁾, das will sagen, daß Erzieher und Zögling sich in gemeinsamem Suchen der Wahrheit unterordnen. So ist es möglich, daß im Zögling die verborgene "Lehrkraft" entbunden wird, auf die ein chassidisches Wort hinweist:³⁾

"Zuweilen gehen meine Worte wie ein Schweigen in den Hörenden ein und ruhen in ihm und wirken spät, wie langsame Arznei; zuweilen wirken meine Worte erst gar nicht in dem Menschen, dem ich sie sage, aber wenn er sie dann zu einem andern spricht, kehren sie zu ihm zurück und gehen in sein Herz ein in große Tiefe und tun ihr Werk in Vollkommenheit"

Buber entnimmt diesem Wort die Erkenntnis, es komme wesentlich darauf an, den Hörenden zum Sprechenden zu machen, so daß aus dem Schüler selbst und nicht aus der Seele des Meisters das Wort geboren werde⁴⁾. Wenn im Zögling die "Lehrkraft" geweckt wird und sich ausspricht, ist auch auf der Ebene des Gesprächs die dialogische Ebenbürtigkeit im erzieherischen Verhältnis ausgedrückt, und der Erzieher ist jener in besonderer Verantwortung stehende "Vorfrager".

Die dialogische Wechselwirkung des Gesprächs bewirkt, daß der Zögling im gesprochenen Wort gleichsam "sichtbar" wird, wie auch der Erzieher sich darin für den andern "erhellte". So ist das von Hamann⁵⁾ mehrfach zitierte Wort: "Rede, daß ich dich sehe!" in das erzieherische Verhältnis und sein Gespräch hineingenommen; der eine wird des andern im Wort "ansichtig", und über das "Vehikel" des Gesprochenen vollzieht sich immer neu das Dialogische.⁶⁾

In jedem verwirklichten Gespräch führt der Erzieher den Zögling in die Verbindlichkeit des Sagens hinein, die die Verbundenheit von Ich und Du ist.

1) Soziologie II, a.a.O.S.56o. 2) Kleinere Schriften, S.100f.

3) Buber, Die Chassidischen Bücher, S.28. 4) Ebd., S.28f.

5) Sämtliche Werke, a.a.O., 2,198/28; 3,237/20.

6) F.Ebner bezeichnet das Wort als "Vehikel" zwischen Ich und Du.- Das Wort und die geistigen Realitäten, a.a.O.S.77.

IV. Das Dialogische und das Ziel der Erziehung

Wenn die Ich-Du-Beziehung das konstitutive Moment des erzieherischen Verhältnisses bedeutet, so ist noch zu fragen, was das "Ziel" einer Erziehung aus dem Anspruch des Dialogischen ist. Es gehört zum Erziehungsphänomen, daß der Erzieher auf ein Ziel hin handelt und in Entsprechung dazu seine Hilfe einsetzt. Ein nur der Situation verhaftetes Erziehungs Handeln wäre in sich illegitim.

Buber sagt zu der Frage nach einem Erziehungsziel:¹⁾

"Die immer wieder vorgebrachte Frage: 'Wohin, worauf zu soll erzogen werden?' verkennt die Situation. Auf sie wissen nur Zeiten, die eine allgemeingültige Gestalt... kennen, eine Erwiderung... Wenn aber alle Gestalten zerbrochen..., was ist da noch zu bilden? Nichts anderes mehr als das Ebenbild Gottes."

Diese vorgegebene Richtung entspringt aus der Kreatürlichkeit des Menschen, und sie allein kann dem Erzieher als "Ziel" dienen, das nicht näher zu definieren ist.

Bubers Wort vom "Ebenbild Gottes" und sein dialogisches Weltverständnis gehören zusammen. Wenn nun das erzieherische Verhältnis auf dem Dialogischen Prinzip aufbaut, ist dann nicht in diesem Prinzip als dem "Anfang" der menschlichen Wirklichkeit die Gerichtetheit auf ein Ziel enthalten? Eine Erziehung, die nicht von aufgestellten "Normen" und "Maximen" ausgeht, sondern von einem "Urstand"²⁾, womit Buber den grundlegenden dialogischen Charakter des Lebens meint, verknüpft im Ernstnehmen des Dialogischen Prinzips das "Von wo aus" und das "Auf was zu" der Erziehung.

Es widerstrebt dem existentiellen Moment des Dialogischen, seinem "schmalen Grat", wollte man auf ein festumrissenes "Bild" hinweisen. So erklärt es sich auch, daß Buber selbst von einem "Ziel" nicht spricht. Für ein Erziehungsverständnis, das auf der dialogischen Wirklichkeit des Menschen und des Lebens gründet, bedeutet dies, daß man weniger ein "Ziel" als vielmehr eine "Aufgabe" oder eine "Richtung" beschreiben kann.

Diese Aufgabe ist mit der Seinsstruktur des Menschen gegeben, und man kann sie im Sinne Bubers als H i n f ü h - r u n g z u r D i a l o g f ä h i g k e i t kennzeichnen,

1) Buber, Reden über Erziehung, S.47.

2) Ebd., S.51.

wozu der Erzieher seine verantwortliche Hilfe gibt. Der Mensch als personhaftes Wesen ist zum Dialog bestimmt, und Führung zur Dialogfähigkeit heißt: Helfer zu sein, daß der heranwachsende Mensch aus einem Geschöpf zur Person wird, die den "Wesenszusammenhang... mit allem Sein" und die "Beziehung zu allem Sein"¹⁾ ergreift und verwirklicht.

Das Dialogische Prinzip umfaßt den Anfang der erzieherischen Wirklichkeit und zugleich die Richtung, und es erübrigt sich, nach einem Erziehungs-"ideal" für die dialogische Erziehung zu suchen.

Die erfüllte erzieherische Situation ist der Ort, wo das "faktische Wohin"²⁾ immer neu realisiert wird. Berücksichtigt man, daß der zwischenmenschliche Bereich für Buber das eigentliche und ausgezeichnete Feld der dialogischen Verwirklichung darstellt, so besteht die Aufgabe der Erziehung in einem engeren Sinn - der aber seine volle Transparenz behält - darin, den Menschen zum "dialogfähigen Mitmenschen" zu erziehen, wobei "Dialogfähigkeit" immer auch die Bereitschaft zur Umsetzung in die Tat meint.

Ein Wort Bubers unterstützt dies, wenn er sagt, es gehe darum, "miteinanderlebende Menschen" zu erziehen, den Menschen, "der mit dem Menschen leben kann"³⁾. Das begreift mehr als eine pragmatisch auf das bloße Miteinander-"auskommen" der Menschen zielende "Partnerschaft"⁴⁾. Zwar soll die "Erneuerung der dialogischen Unmittelbarkeit zwischen den Menschen", in der Buber die "Hoffnung für diese Stunde" sieht⁵⁾, auch unserer erkrankten Zeit helfen, aber dieser Hinweis ist kein "Ausweg", keine "Forderung", sondern das Menschliche schlechthin, weil solche Erneuerung der Seinswirklichkeit des Menschen entspricht.

Wenn das anthropologische Verständnis des Dialogischen Prinzips es erlaubt, die Aufgabe der Erziehung in der Hilfe zur dialogischen Verwirklichung des jungen Menschen zu sehen, so kann sie sich auch nicht auf die un-verbindliche Pflege der "schöpferischen Kräfte" des Menschen⁶⁾ beschränken, die Buber nur als "Voraussetzung" der eigentlichen Erziehung versteht. Ebenso wenig reicht der Begriff der "Persönlichkeit" für eine Umschreibung der Erziehungsaufgabe aus.

1) Buber, Das Problem des Menschen, S.125. 2) Reden über Erziehung, S.47. 3) Hinweise, a.a.O.S.125.

4) Fr. Oetinger, Partnerschaft, Stuttgart 1953, S.125.

5) Hinweise, S.325. 6) Reden über Erziehung, S.21.

Es ist das Moment der Selbstgenügsamkeit des in sich geformten Geistes, das sich zumeist mit diesem Begriff verbindet und das es konsequent erscheinen läßt, auf ihn zu verzichten. Siewerth¹⁾ hält einen "Persönlichkeitshumanismus" für unbefriedigend und sieht in Sprangers Auffassung von der "geschlossenen in sich befriedigten Persönlichkeit" keinen zureichenden Grund einer Erziehungs- und Bildungsaufgabe. Er befindet sich ganz auf der Ebene Bubers, wenn er in der Liebe zwischen zweien mehr Bildungs- und Heilskraft erkennt als im Selbstsein des geformten Geistes²⁾.

Das Dialogische Prinzip Bubers hat gezeigt, daß nur in der Zweiheit von Ich und Du, von Mensch und Mitmensch der einzelne sich finden und verwirklichen kann, daß er erst im Prozeß des Stirb und Werde³⁾ sich von der Gegenseite her gewinnt. Diese konstitutive Angewiesenheit auf den Mitmenschen lassen alle jene Umschreibungen außer acht, die als "Produkt der Erziehung" die "Persönlichkeit" verstehen⁴⁾.

Buber faßt die Persönlichkeit als "diese einmalige geist-leibliche Gestalt mitsamt den in ihr ruhenden Kräften"⁵⁾ auf; für ihn ist die Persönlichkeit nicht das Ziel der Erziehung, denn sie steht "im wesentlichen außerhalb der Einwirkung des Erziehers". Er spricht statt dessen von der Erziehung zum Charakter, zum "großen Charakter", der durch den "Zusammenhang zwischen der Wesenseinheit... und der Folge seiner Handlungen und Haltungen"⁶⁾ gekennzeichnet ist. Buber sieht als Merkmal des großen Charakters die "personhafte Verantwortung für Leben und Welt"⁷⁾, und mit dem Hinweis auf die Verantwortung ist erneut die dialogische Verbundenheit von Ich und Du als die Aufgabe der Erziehung aufgezeigt.

Bubers Begriff des "großen Charakters" mit seinem Element der Verantwortung ist eher geeignet, die Richtung des erzieherischen Tuns anzudeuten, als es der Begriff der Persönlichkeit vermag, dem vor allem das Moment abgelöster Innerlichkeit anhaftet.

-
- 1) Vgl. Wagnis und Bewahrung, a.a.O.S.68. Er verweist mit Recht auf den oft mißdeuteten Satz Goethes von der "Persönlichkeit" und ihren hier erkannten Fragmentcharakter.
 - 2) Wilhelm Flitner hat vom Schwinden des neuzeitlichen Vertrauens in die Entfaltung zur Persönlichkeit gesprochen.- Grund-u.-Zeitfragen d.Erziehung u.Bildung,Stuttg.1954,S.23.
 - 3) Vgl.Theodor Steinbüchel, Religion und Moral, a.a.O.S.221.
 - 4) So Fr.Schneider, Pädagogik und Individualität, S.25;80.
 - 5) Reden über Erziehung, S.64. 6) Ebd., S.64;82. 7) Ebd.,S.84

Erziehung zur Dialogfähigkeit und zur dialogischen Verantwortung heißt, in ganzer Bedeutungsfülle verstanden: s i c h h i n w e n d e n l e h r e n. Es muß dem Zögling elementar eingepflanzt werden, daß sich kein menschliches Sein in sich selbst vollenden kann und daß personhaftes, also verantwortliches Leben nur in der Hinwendung zum Du zu verwirklichen ist.

In jeder erfüllten erzieherischen Situation wird der Sinn für das Du-Sagen geweckt und gestärkt; die Rechtmäßigkeit des dialogischen Miteinander, die Wahrhaftigkeit der verantwortlichen Haltung des Erziehers sind entscheidend. Dialogische "Ingewahrnahme des Zöglings bereitet seine Substanz zu eigenem Dialog vor. An Sprangers Wort: "Wer nicht geliebt worden ist, wird niemals lieben können"¹⁾ knüpfen wir an und sagen: Zu wem nie das wirkliche "Du" gesprochen worden ist und wer nie die dialogische Hinwendung unmittelbar erfahren hat, der wird niemals zu eigener Hinwendung fähig sein.

Die Befürchtung, die Betonung der Du-Ferspektive in der Erziehung werde der Eigengestalt des einzelnen Menschen nicht gerecht, ist aus Bubers Verständnis unbegründet. Jedem ist das "verwegene Werk der Selbsteinung"²⁾ aufgegeben, die Bindung aller menschlichen Kräfte an die Gerichtetheit auf die Person. Das erst macht den einzelnen voll dialogfähig, und es geschieht darum nicht zufällig, daß Buber in seinen Erziehungsreden mehr von der Einheit als von der Dialogik spricht:

"Wiedergeburt der persönlichen Einheit, Einheit des Wesens, Einheit des Lebens, Einheit des Wirkens, Einheit von Wesen, Leben und Wirken miteinander".³⁾

Es ist geradezu die Aufgabe des Erziehers, die "Sehnsucht nach der persönlichen Einheit" in den Zöglingen zu wecken und zu stärken⁴⁾. Aber diese Einheit ist da für die dialogische Zweiheit, und in ihr hat sie sich zu erfüllen.⁵⁾

So enthält die erzieherische Aufgabe der Führung zur Dialogfähigkeit dieses: Hilfe zu v e r a n t w o r t l i c h e r Z w e i h e i t a u s p e r s o n h a f t e r E i n h e i t

"Die große ganze Beziehung von Mensch zu Mensch kann nur zwischen einheitlichen, verantwortenden Personen sein..⁶⁾

1) Eduard Spranger, Pädagogische Perspektiven, a.a.O.S.137.

2) Buber, Bilder von Gut und Böse, a.a.O.S.90.

3) Reden über Erziehung, S.86. 4) Ebd.

5) Damit steht der "Urgedanke des Humanismus", der Einheitsgedanke, bei Buber an zentraler Stelle.- Vgl. Helmut Kuhn, Gespräch in Erwartung, a.a.O.S.111.

6) Reden über Erziehung, S.87.

Der Selbstformungsgedanke des Humanismus ist durch Buber aus seiner Gefahr der Ichzentriertheit befreit und in der Kategorie von "Ich und Du" gleichsam "zu Ende" gedacht.

Vor diesem Hintergrund löst sich auch die immer wieder aufgegriffene Frage, ob Individuum oder Gemeinschaft das erzieherische Handeln bestimmen. Aus solcher Sorge hatte O.Willmann das "binäre" Erziehungsverhältnis Herbarts, worin er die Gefahr individualistischer Tendenzen sah, durch den Hinweis korrigieren wollen, daß die Einordnung in die Gemeinschaft notwendig hinzukommen müsse¹⁾.

Wenn man, wie Willmann, Erziehung als "Handeln von und auf Individuen" begreift²⁾, so ist eine Doppelung der Aspekte konsequent; die Ergänzung des Individualgesichtspunkts durch den sozialen Aspekt erscheint aber als unnötig, sobald man die Ich-Du-Kategorie zum Ausgang nimmt. Im mitmenschlichen Du, das zusammen mit einem Ich die Wirklichkeit des Menschseins begründet, ist immer zugleich die Gemeinschaft anwesend, und die dialogische Beziehung bildet stets den Baustein der Gemeinschaft und ist für sie da.

Dialogische Erziehung geschieht nicht in einem luftleeren Raum der Beziehung, sondern in und an der Gemeinschaft. Eine Aufteilung der Erziehung nach "Bereichen"³⁾ wird irrelevant. Die anthropologische Ich-Du-Kategorie überwindet den künstlichen Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft, und darum kann Buber sagen: "Die echte Charaktererziehung ist die echte Erziehung zur Gemeinschaft"⁴⁾. Damit ist aus dialogischer Sicht ein einheitlicher Erziehungsbegriff möglich⁵⁾.

-
- 1) Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre, 6.Aufl. Freiburg i.Br.1957, S.26. - Eine ähnliche Trennung nach einem Individual- und Sozial-Gesichtspunkt findet man u.a. bei Martin Keilhacker (Pädagogische Orientierung im Zeitalter der Technik, Stuttgart 1958, S.108) und bei Leopold Frohaska (Existentialismus u.Pädagogik, Freiburg-Wien 1955, S.127ff.). 2) a.a.O.S.27.
- 3) So sagt Keilhacker (a.a.O.S.108): "Innerhalb der Bereiche der Erziehung scheint mir die mitmenschliche Erziehung die wichtigste... Aufgabe." 4) Reden über Erziehung, S.87.
- 5) Eine derart polare Betrachtungsweise der Ansprüche von Ich und Gemeinschaft, wie sie noch bei Emilie Bosshart (Erziehung zur Persönlichkeit, Zürich 1951, S.222) zu finden ist, wirkt verfehlt: "Die Individualpädagogik muß sich also notgedrungen mit der Erziehung in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft abfinden..."

Abschluß: Martin Buber als Verkörperung des Dialogischen

Wenn Fichtes Wort stimmt: welche Philosophie man wähle, das hänge davon ab, was für ein Mensch man sei, so ist die Ich-Du-Lehre Bubers der Ausdruck seiner dialogischen Natur. Vergleicht man seine Schriften mit der vielfältigen Tätigkeit seines Lebens und seiner Haltung, so erkennt man betroffen die von ihm verwirklichte Einheit von Leben und Werk.

Es gibt viele Einzelzüge, die an Buber bemerkenswert sind und die immer wieder beschrieben werden: seine "souveräne Sprachgewalt", die "Fülle seiner abendländischen Bildung"¹⁾, seine wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit - und es ist schwer, ihn irgendwo einzureihen, als Dichter, Wissenschaftler, Führer oder Lehrer²⁾. Das eigentliche Geheimnis der "Wirkung" Bubers aber liegt darin, wie in seiner Existenz das dialogische Leben ein Sinnbild gefunden hat. Das gibt seinen Werken jene unmittelbare Überzeugungskraft.

In einem Aufsatz des Jahres 1910 sagte Buber: "Dies ist die höchste Form der Erziehung: einheitliches Dasein"³⁾. In seiner Person ist das einheitliche Dasein in exemplarischer Weise Gestalt geworden, so daß seine "Inwendigkeit" seiner "Auswendigkeit"⁴⁾ gleicht. Er ist ein Gelehrter, der das Erkannte nicht nur betrachtet, sondern der es selbst lebt.

"Seit ich, vor zwanzig Jahren, die Arbeit am chassidischen Schrifttum begonnen habe, ist es mir um die Lehre und den Weg zu tun. Aber damals meinte ich, das sei etwas, was man auch bloß betrachten könne und dürfe; seither habe ich erfahren, daß die Lehre zum Lernen und der Weg zum Gehen da ist."⁵⁾

Diesen "Weg", den Buber gelehrt hat, den Weg des Dialogischen, ist er selbst mit aller Konsequenz gegangen, und er hat "von Angesicht zu Angesicht" das vertreten, was in seinen Schriften niedergelegt ist⁶⁾.

Von seiner Wirkung in die Zeit hinein lassen sich manche Zeugnisse anführen. H.Hesse nennt ihn "einen der wenigen Weisen, die zur Zeit auf der Erde leben"⁷⁾, und er verehrt ihn "wegen der Geschlossenheit und Energie seiner Persönlich-

1) O.Vf., Einsam in Israel, in: Die Zeit, Nr.7, 1953, S.7.

2) Vgl. Hans Kohn, a.a.O.S.66. 3) Jüdische Bewegung, S.202.

4) Buber, Zwei Glaubensweisen, a.a.O.S.64. 5) Buber, Die Chassidischen Bücher, a.a.O.S.558.(Zitat ist von 1924).

6) Vgl. Adolf Leschnitzer, An die jüdischen Lehrer, in: Zu Martin Bubers 60. Geburtstag; hrsg.v.der Reichsvertretung der Juden in Deutschland, o.O.u.J., S.7.

7) Briefe, Berlin-Frankfurt a.M. 1951, S.324.

keit, in der die Mannigfaltigkeit seiner Interessen und Begabungen zur moralischen Einheit wird und unermüdlich im Dienste der Menschen tätig ist"¹⁾. Der eine zählt Buber zu den "großen Gründergestalten unserer Zeit"²⁾, der andere sieht in ihm "das Symbol ständig erneuter Entscheidung"³⁾. Öffentliche Würdigungen gelten "dem wahrhaftigen Menschen, dem Bekenner und Gestalter einer alles Leben durchdringenden Humanität.." ⁴⁾

Was in der vorliegenden Untersuchung an kennzeichnenden Elementen des Dialogischen Prinzips herausgearbeitet worden ist, das läßt sich an Buber selbst beispielhaft aufweisen.

Da ist zunächst das durch nichts zu erschütternde Vertrauen zum Sein, das hinter aller Handlung und Haltung Bubers steht. In ihm ist jene Unmittelbarkeit "zwischen dem Wesen Mensch und dem Urgrund des Seins", die er in unserer Zeit verletzt sieht⁵⁾, in einer Weise verwirklicht, wie sie der folgende Ausspruch andeutet:⁶⁾

"Mit einem Vertrauen, das wohl zu den ungewöhnlichsten Erscheinungen in dem Bereiche der unsichtbaren und doch zum Erscheinen befähigten Schöpfung gehört, erklärte er mir, was immer ich aus dem Reiche der Schöpfung wahrnehmen und beschreiben würde, wolle er annehmen."

Dieses Vertrauen Bubers umfaßt die ganze Wirklichkeit und damit auch die des Menschen, dem er sich dialogisch zugesprochen weiß. Es ist kein leichtfertiges Vertrauen, sondern eine "Unerschrockenheit des Sehens, kein Optimismus und kein Pessimismus"⁷⁾. Auch die mannigfaltigen "schlechten Erfahrungen mit Menschen" haben das Vertrauen und die Liebe zum Mitmenschen nicht beeinträchtigen können, und darum zieht er in einem entscheidenden Sinn die Welt der Menschen, die wie das tägliche "Braunbrot" ist, dem "Paradies der hohen Geister" vor, in das die Bücher uns entrücken können:⁸⁾

-
- 1) Hermann Hesse, Martin Buber zum 80.Geburtstag, in: Neue Deutsche Hefte, Jahrg.4, H.43, Gütersloh 1957/58, S.962.
 - 2) Hans Urs v.Balthasar, Martin Buber und das Christentum, in: Wort und Wahrheit, H.9,Jg.XII, Freiburg 1957, S.653.
 - 3) Ein von Friedman (a.a.O.S.194) zitiertes Wort von Hans Trüb. Vgl. dessen Buch "Heilung aus der Begegnung", 1952.
 - 4) Martin Buber - Fünf Ansprachen anlässlich d.Verleihung des Friedenspreises d.Deutschen Buchhandels, Frankfurt o.J.
 - 5) Buber, Hinweise, a.a.O.S.325.
 - 6) Josef Wittig über Buber, in: Aus unbekannten Schriften - Festgabe für Martin Buber z.50.Geburtstag, Berlin 1928, S.50.
 - 7) Buber, Kampf um Israel, a.a.O.S.274.
 - 8) Buber, Bücher und Menschen(1947), in: Hinweise, S.7ff.

"Wohl höre ich manchen seine Einsamkeit preisen; aber das bringt er nur fertig, weil es eben doch die Menschen auf der Welt gibt, wenn auch in räumlicher Ferne. Ich habe nichts von Büchern gewußt, als ich dem Schoße meiner Mutter entsprang, und ich will ohne Bücher sterben, eine Menschenhand in der meinen. Jetzt freilich schließe ich zuweilen die Tür zu meiner Stube und ergebe mich einem Buch, aber nur, weil ich die Tür wieder öffnen kann und ein Mensch blickt zu mir auf."

Bubers Leben und Werk galt nicht einer isolierten Wissenschaft, sondern immer und ganz der Wirklichkeit des Menschen. Er befand und befindet sich in einem unbedingten "Engagement"¹⁾, wie es zur Ich-Du-Haltung gehört.

Die aktuelle Verwirklichung dialogischer Verantwortung, die den Mitmenschen annimmt und ernstnimmt, zeigt folgende kleine Begebenheit: Ein Student hatte einen Artikel für die Veröffentlichung in der Zeitschrift "Der Jude" an Buber gesandt, erhielt ihn aber trotz der Unzulänglichkeit nicht zurückgeschickt, vielmehr lud Buber den Schreiber zu sich ein und setzte sich zu ihm, "wie der Lehrer zum Schüler"²⁾.

Damit rückt das Erzieherische an Buber in den Blickpunkt, und das war er zeit seines Lebens: Erzieher im umfassenden Sinn. Schon während der Tätigkeit in der Zionistischen Bewegung war es für ihn wichtiger, "das Zion der Seelen"³⁾ zu bauen als politisch zu wirken. Die ersten großen Reden über das Judentum machten das Erzieherische an Buber unmittelbar deutlich; sie entsprangen aus einem wirklichen dialogischen Anlaß und wurden in einer "Sphäre unmittelbarster Wirkung" gesprochen⁴⁾. Prager Studenten hatten Buber gebeten, zu ihnen über den Sinn des Judentums zu sprechen, und es heißt im damaligen Semesterbericht:⁵⁾

"Aber nicht nur wertvolle Erkenntnisse, auch der heilige Ernst und die tiefe Wahrheitssehnsucht in Bubers Worten hat den Geist des Vereins gewaltig beeinflußt und ihn bilden helfen."

Buber ist ein "Erzieher von Natur und Gnade"⁶⁾, ihm wächst "jede Tätigkeit, die politische wie die wissenschaftliche,

1) Vgl. C.F.v.Weizsäcker, Ich-Du und Ich-Es in der heutigen Naturwissenschaft, in: Merkur, Jg.XII, H.2, 1958, S.125.

2) Ernst Simon berichtet über dieses persönliche Erlebnis in: An die jüdischen Lehrer, a.a.O.S.26.

3) Buber, Jüdische Bewegung, a.a.O.S.29.

4) Vgl. das Vorwort zu: Drei Reden über das Judentum, a.a.O.S.7.

5) Studentenverein Bar Kochba; zit.v.Hans Kohn, a.a.O.S.315f.

6) Albrecht Goes, Lebendige Legende, in: Martin Buber - Reden und Aufsätze zum 80.Geburtstag, a.a.O.S.29.

die schriftstellerische wie die rednerische zu einem Werk der Erziehung" empor¹⁾.

Dialogische Hinwendung übte Buber in seinem Bemühen um die Erwachsenenbildung der Volkshochschulen nach dem 1. Weltkrieg; in freien Lehrgruppen in Deutschland, Holland und der Schweiz; in den Vorlesungen und Arbeitsgemeinschaften am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt, das Rosenzweig 1919 begründet hatte²⁾; als Professor der Religionswissenschaft an der Universität Frankfurt; vor allem während der Jahre äußerer Bedrängnis als Leiter der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung, da er unermüdlich in Lernwochen und Ferienkursen als Helfer und Lehrer tätig war und aus seiner Güte und Weisheit auf die Menschen einwirkte, "Erzieher im weitesten Sinn"³⁾; schließlich als Professor für Sozialphilosophie an der Hebräischen Universität in Jerusalem und im Zusammenhang der Zentrale für Volksbildung⁴⁾. Bis in die letzten Jahre hinein hielt Buber an der Volks-Hochschule in Jerusalem Bibelkurse und blieb dem Erzieherischen zugewandt, das durch sein ganzes Leben geht.

Als dialogische Verwirklichung, als verkörperte Akzeptation der Anderheit muß man es verstehen, wenn Buber für viele Jahre im Hause eines Arabers wohnte und damit einen nationalen Streit auf seine Weise überwand⁵⁾. Auf der gleichen Ebene liegt es, wenn er die Geldsummen, die mit den ihm verliehenen Preisen verbunden waren, für die jüdisch-arabische Verständigung verwandte. Das Nichtverstehen der anderen, das ihn in eine "relative Vereinsamung im eigenen Volk"⁶⁾ hineinführte, trägt er als einer, der auf beiden Seiten des Geschehens steht, in der Haltung der Umfassung.

1) Ernst Simon, Martin Buber-Eine Rede vor Kindern und Jugendlichen, in: Zu Martin Bubers 60.Geburtstag, a.a.O.S.20.

2) Vgl. zur Eigenart des Freien Jüdischen Lehrhauses: Richard Koch, in: Der Jude, VII.Jahrg. 1923, S.116-125.

3) Vgl. Schalom Ben-Chorin, Martin Buber, in: Martin Buber - Reden und Aufsätze..., a.a.O.S.64; Robert Weltsch, Drei denkwürdige Momente eines Lebens, in: MB - Mitteilungsblatt, Nr.6, Jahrg.21, Ausg.v.6.2.1953, Tel Aviv, S.3.

4) Über Bubers Erziehungsweise an der 1949 von ihm begründeten "Hochschule für Lehrer des Volkes", die der Heranbildung von Erwachsenenlehrern für die Masse der Neueinwanderer diente, wird berichtet in: A New Venture in Adult Education - The Hebrew University of Jerusalem, Semi-Jubilee Volume, Jerusalem, April 1950.

5) Vgl. Albrecht Goes, Lebendige Legende, a.a.O.S.31.

6) Ernst Simon, Martin Buber als Erzieher, in: Martin Buber - Reden und Aufsätze zum 80.Geburtstag, a.a.O.S.73.

Als dialogischer Mensch hat Buber das Gespräch immer in einer unbedingten Weise ernstgenommen. Es ist kennzeichnend, daß er zu einem Journalisten sagte: "... entweder können Sie mitschreiben, ohne zuzuhören, oder Sie hören wirklich zu, ohne mitzuschreiben"¹⁾

Bubers eigentliche Ausdrucks- und Wirkweise ist das unmittelbare Gespräch, das Zwiegespräch zwischen Mensch und Mensch. Es wird berichtet, daß er sich auch in einem größeren Kreis von Gesprächsteilnehmern immer an den einzelnen wende²⁾. Das Miteinander-sprechen, das er sich "aus Drang"³⁾ erwählte, ist Ausweis der dialogischen Gegenseitigkeit.

In allen seinen Worten ist jene "uneitle Weise", jene Bescheidenheit, die nichts Forderndes vorbringt, die weiß, daß zum gesprochenen Wort das gelebte Leben gehört. "Gelassen-gewichtig" sind seine Gespräche, nicht "glänzend, fechterisch, siegerisch"⁴⁾. Das chassidische Wort: "Ehe daß ich schön rede, möge ich stumm werden!" zitierte Buber einmal für sich⁵⁾.

Er will nicht überreden, denn Dialog bedeutet nicht, daß man um jeden Preis die Übereinstimmung will; Widersprüche sind die "Stadien" des Lebens. Im Gespräch gibt Buber sich wie der chassidische Zaddik "wirklich und schlechthin her", "er übt keine Macht, sondern einen Dienst"⁶⁾.

Auch die Rede vor versammelten Menschen ist Zwiesprache, und seit 1918, da er "mitten im Sprechen plötzlich des Wider-sinns einer vorbereiteten Rede gewahr wurde", beschränkte er sich auf die Niederschrift von Stichworten⁷⁾.

So war die Zeitschrift "Die Kreatur" Ausdruck der gemeinsamen Verbundenheit in der geschöpflichen Welt, ein Gespräch "über die gemeinsame Sorge um die Kreatur", "der grüßende Zuruf hinüber und herüber, das Sich-einander-Auftun in der Strenge und Klarheit des eigenen Beschlossenseins"⁸⁾.

-
- 1) Jack Mendelsohn, Von Mensch zu Mensch-Ein Gespräch mit Martin Buber in seinem Jerusalemer Heim, in: Allgemeine Wochenzeitung d. Juden in Deutschland, 7.2.1958, Düsseldorf, S.7
 - 2) Kogon/Thieme, Martin Buber, in: Frankfurter Hefte, Heft 3, Frankfurt a.M. 1951, S.195-199.
 - 3) Arnold Zweig, Martin Buber, ein Mann von fünfzig Jahren, a.a.O.S.2. 4) Buber, Die Schriften..., a.a.O.S.283.
 - 5) Vgl. Kampf um Israel, a.a.O.S.252.
 - 6) Vgl. Die Chassidische Botschaft, a.a.O.S.146.
 - 7) Vgl. die Vorrede zu: Kampf um Israel (1933), a.a.O.S.16.
 - 8) Vorwort: Die Kreatur, I. Jahrg., a.a.O.S.1.

Zur Eigenart des Freien Jüdischen Lehrhauses gehörte der unmittelbare Umgang zwischen Lehrern und Schülern und weniger das Vortragsmäßige als vielmehr das Gespräch, das "Zwischengefragtwerden"¹⁾; und gerade diese Methodik entsprach Bubers dialogischem Verständnis. Als neuer Leiter eröffnete er 1933 das Lehrhaus wieder, und indem er auf diese Eigenart hinwies, kennzeichnete er seine Auffassung vom Miteinandersprechen im erzieherischen Verhältnis. Er sagte, daß derartige Gemeinsamkeit "den Lehrer zum Schüler macht, indem sie ihm das Lauschen auf die Seelen der Teilnehmer beibringt, und den Schüler zum Lehrer, indem sie ihn zur tätigen Teilnahme erzieht"²⁾.

Zugleich ist dieses Wort für Buber selbst gesprochen, denn das Gespräch ist für ihn immer das gemeinsame Horchen auf den "Gang des Geistes". Im Horchen offenbart er die Geduld, die Nähe und umfassende Gegenseitigkeit, die das Erzieherische bestimmen³⁾. Im Sprechen aber gibt er sich ganz in das Wort hinein, "keusch, nüchtern, zuverlässig, tatsächlich"⁴⁾.

Neben allem hat Buber stets einen "ungeheuren Briefwechsel" geführt⁵⁾ und auch auf dieser Ebene das Gespräch von Mensch zu Mensch zu verwirklichen versucht; er hat wie der "Maggid" die "Zettel" der Hilfe- und Ratsuchenden angenommen und Antwort gegeben⁶⁾.

Wie sehr Buber die Zwiesprache ernstnimmt und Ver-antwortung übt, das geht aus seiner Begründung des Nachwortes zur Neuausgabe von "Ich und Du" (1958) hervor, worin er in aller Einfachheit die eigene Realisierung des dialogischen Verhältnisses aufdeckt:⁷⁾

"Ich habe lange Zeit jedem einzelnen geantwortet, aber allmählich merkte ich, daß ich der Anforderung nicht gerecht zu werden vermag, und überdies darf ich doch das dialogische Verhältnis nicht auf diejenigen Leser beschränken, die sich zum Reden entschließen, - vielleicht sind gerade unter den Schweigenden manche, die besondere Beachtung verdienen würden."

1) Vgl. Franz Rosenzweig, Briefe, a.a.O.S.437.

2) Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, a.a.O.S.142.

3) Vgl. auch Robert Weltsch, Martin Bubers Bedeutung für das jüdische Bewußtsein im 20. Jahrhundert, in: Martin Buber - Reden und Aufsätze zum 80. Geburtstag, a.a.O.S.11f.

4) Diese Kennzeichen hat Buber selbst in einem Brief vom 24.2.1924 genannt; zitiert bei Hans Kohn, a.a.O.S.377.

5) Ernst Simon, Martin Buber - Eine Rede..., a.a.O.S.19f.

6) So sagt Albrecht Goes; Martin Buber-Der Beistand, Fünf Ansprachen..., a.a.O.S.21f. 7) a.a.O.S.107f.

LITERATURVERZEICHNIS

BUBER, Martin:

An der Wende - Reden über das Judentum, Köln und Olten 1952

A New Venture in Adult Education - The Hebrew University of Jerusalem, Semi-Jubilee Volume, Jerusalem 1950

Bilder von Gut und Böse, 2.Aufl., Köln und Olten 1953

Cheruth - Eine Rede über Jugend und Religion, Wien-Berlin 1919

Daniel - Gespräche von der Verwirklichung, Leipzig 1919

Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens - Rede, gehalten anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 27. September 1953, Heidelberg 1953

Das Problem des Menschen, Heidelberg 1954

Der große Maggid und seine Nachfolge, Frankfurt a.M. 1922

Der heilige Weg, Frankfurt a.M. 1920

Der Mensch und sein Gebild, Heidelberg 1955

Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, 3.Aufl., Amsterdam 1953

Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott, Bücherei des Schocken Verlags Nr.21, Berlin o.J.

Dialogisches Leben, Zürich 1947

Die Chassidische Botschaft, Heidelberg 1952

Die Chassidischen Bücher, Berlin o.J.

Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949

Die Frage an den Einzelnen, Berlin 1936

Die Jüdische Bewegung - Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1915, Berlin 1916

Die Kreatur - Eine Zeitschrift (gemeinsam herausgegeben mit Joseph Wittig und Viktor von Weizsäcker), Berlin 1926ff.

Die Rede, die Lehre und das Lied, 2.Aufl., Leipzig 1920

Die Schriften über das Dialogische Prinzip - Ich und Du/ Zwiesprache/Die Frage an den Einzelnen/Elemente des Zwischenmenschlichen. Mit einem Nachwort, Heidelberg 1954

Der Mensch von heute und die jüdische Bibel, in: Buber/Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936

Die Stunde und die Erkenntnis - Reden und Aufsätze 1933-1935, Berlin 1936

Drei Reden über das Judentum, Frankfurt a.M. 1920

Ekstatische Konfessionen, Berlin o.J.

Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Neue Schweizer Rundschau, Zürich 1953

- Erinnerung, in: Die Neue Rundschau, 68.Jahrg.,
Berlin-Frankfurt a.M. 1958
- Gandhi, die Politik und wir, in: Die Kreatur III,
4.Heft, Berlin 1930
- Gog und Magog - Eine Chronik, Heidelberg 1949
- Gottesfinsternis - Betrachtungen zur Beziehung zwischen
Religion und Philosophie, Zürich 1953
- Hermann Hesses Dienst am Geist, in: Neue Deutsche Hefte,
Jahrg. 4, Gütersloh 1958
- Hinweise, Gesammelte Essays, Zürich 1953
- Ich und Du - Um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe
(Sonderausgabe zu Martin Bubers 80.Geburtstag),
Heidelberg 1958
- Jüdische Künstler(Hrsg.), Berlin 1903
- Kampf um Israel - Reden und Schriften 1921-1932,
Berlin 1933
- Pfade in Utopia, Heidelberg 1950
- Reden über das Judentum. Gesamtausgabe, 2.Aufl.,
Berlin 1932
- Reden über Erziehung, Heidelberg 1956
- Schuld und Schuldgefühle, Heidelberg 1958
- Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1951
- Vom Geist des Judentums - Reden und Geleitworte,
München 1921
- Worte an die Jugend, Bücherei des Schocken Verlags
Nr.88, Berlin 1938
- Worte an die Zeit, 2.Heft, München-Wien-Zürich 1919
- Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950
- Zwiesprache, in: Die Kreatur III, Berlin 1929/30
- BALTHASAR, Hans Urs von:
Einsame Zwiesprache - Martin Buber und das Christentum,
Köln und Olten 1958
- Martin Buber und das Christentum, in: Wort und Wahr-
heit. Monatsschrift für Religion und Kultur, XII.Jahrg.
Heft 9, Freiburg i.Br. 1957
- BARTH, Karl:
Die kirchliche Dogmatik, III.Band, 2.Teil: Die Lehre
von der Schöpfung, Zürich 1948
- BEN-CHORIN, Schalom:
Martin Buber, in: Martin Buber - Reden und Aufsätze
zum 80.Geburtstag, Schriften des Zentralrats der Juden
in Deutschland, Nr.2, Düsseldorf 1958
- BLOCHMANN, Elisabeth:
Der pädagogische Takt, in: Die Sammlung, 5.Jahrg.,
Göttingen 1950
- BOKELMANN, Hans:
Der pädagogische Consensus, in: Zeitschrift für
Pädagogik, Jahrg.5, Heft 3, Weinheim-Düsseldorf 1959

BOLINOW, Otto Friedrich:

Das veränderte Bild vom Menschen und sein Einfluß
auf das pädagogische Denken, in: Erziehung wozu?
Kröners Taschenausgabe Band 241, Stuttgart 1956

Existenzphilosophie und Pädagogik, in: Bollnow/
Lichtenstein/Weber, Der Mensch in Theologie und
Pädagogik, Pädagogische Forschungen, Veröffentli-
chungen des Comenius-Instituts, Nr.2, Heidelberg 1957

Neue Geborgenheit, Stuttgart 1955

BOSSHART, Emilie:

Erziehung zur Persönlichkeit, Zürich 1951

BROD, Max:

Heidentum, Christentum, Judentum, I.Band, München 1921

BURCKHARDT, Jacob:

Weltgeschichtliche Betrachtungen, hrsg.v. Wilhelm
Hansen, Detmold 1947

COHEN, Hermann:

Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,
2.Aufl., Frankfurt a.M. 1929

DERBOLAV, Josef:

Die gegenwärtige Situation des Wissens von der
Erziehung, Bonn 1956

DILTHEY, Wilhelm:

Gesammelte Schriften, V.Band: Die geistige Welt,
Leipzig-Berlin 1924

Gesammelte Schriften, VI.Band: Die geistige Welt -
Einleitung in die Philosophie des Lebens, 3.Aufl.,
Stuttgart-Göttingen 1958

Gesammelte Schriften, VII.Band: Der Aufbau der
geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,
2.Aufl., Stuttgart-Göttingen 1958

DRIESCH, Hans:

Philosophie und positives Wissen, in: Der Leuchter,
Darmstadt 1919

EBNER, Ferdinand:

Das Wort und die geistigen Realitäten - Pneumatologi-
sche Fragmente, Innsbruck 1921

Wort und Liebe, hrsg.von Hildegard Jone, Regens-
burg 1935

FEUERBACH, Ludwig:

Philosophie der Zukunft, hrsg.von Hans Ehrenberg,
Stuttgart 1922

FLITNER, Wilhelm:

Allgemeine Pädagogik, 2.Aufl., Stuttgart 1950

Grund- und Zeitfragen der Erziehung und Bildung,
Stuttgart 1954

Theorie des pädagogischen Weges und Methodenlehre,
in: Handbuch der Pädagogik, hrsg.von Hermann Nohl
und Ludwig Pallat, 3.Band, Langensalza 1930

FRIEDMAN, Maurice S.:

Martin Buber - The Life of Dialogue, Chicago 1955

- FRÖBEL, Friedrich:
Ausgewählte Schriften, 2.Band: Die Menschenerziehung,
hrsg.v. Erika Hoffmann, Pädagogische Texte, hrsg.v.
Wilhelm Flitner, Godesberg 1951
- GOES, Albrecht:
Lebendige Legende, in: Martin Buber - Reden und
Aufsätze zum 80.Geburtstag, Schriften des Zentralrats
der Juden in Deutschland, Nr.2, Düsseldorf 1958
Martin Buber - Der Beistand, in: Martin Buber, Fünf
Ansprachen anlässlich der Verleihung des Friedens-
preises des Deutschen Buchhandels, hrsg.v. Börsen-
verein Deutscher Verleger- und Buchhändler-Verbände,
Frankfurt a.M. o.J.
- GOETHE, Johann Wolfgang von:
Werke, Band XII, Hamburger Ausgabe
- Goldschmidt, Hermann L.:
Hermann Cohen und Martin Buber, Genf 1946
- GÖTZE, Alfred (Hrsg.):
Trübners Deutsches Wörterbuch, Berlin 1939ff.
- GRISEBACH, Eberhard:
Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung,
Halle a.d.Saale 1924
- GUARDINI, Romano:
Begegnung und Bildung, in: Guardini/Bollnow, Begegnung
und Bildung, Würzburg 1956
Welt und Person, 4.Aufl., Würzburg 1955
- HAMANN, Johann Georg:
Sämtliche Werke, hrsg.v. Josef Nadler, Wien 1949 ff.
- HAMMERSTEIN, Franz von:
Das Messiasproblem bei Martin Buber, Studia Delitz-
schiana, Abhandlungen und Texte aus dem Institutum
Judaicum Delitzschianum Münster(Westf.), Band 1,
Stuttgart 1958
- HARTMANN, Nicolai:
Ethik, Berlin und Leipzig 1926
- HEIDEGGER, Martin:
Sein und Zeit, 8.Aufl., Tübingen 1957
- HEIM, Karl:
Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer
christlichen Lebensanschauung, Berlin 1931
- HEIMPEL, Elisabeth:
Das Jugendkollektiv A.S. Makarenkos, in der Reihe:
Weltbild und Erziehung, Würzburg 1956
- HENGSTENBERG, Hans Eduard:
Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957
- HERMANN, Erich:
Die Grundformen des pädagogischen Verstehens,
München 1959
- HERTZ, Helene:
Die Theorie des pädagogischen Bezuges, Göttinger
Studien zur Pädagogik, Heft 22, hrsg.v. Hermann Nohl,
Langensalza 1932

HESSE, Hermann:

Briefe, Berlin-Frankfurt a.M. 1951

Martin Buber zum 80.Geburtstag, in: Neue Deutsche Hefte, Jahrg.4, Heft 43, Gütersloh 1957/58

HÜHNERFELD, Paul:

Ist die Philosophie an der "Gottesfinsternis" schuld?
in: Die Zeit, 8.Jahrg., Nr.16, Hamburg 1953

HUMBOLDT, Wilhelm von:

Gesammelte Schriften, Band VI, Erste Hälfte,
Berlin 1907

JASPERS, Karl:

Einführung in die Philosophie, 4.Aufl., München 1957

Philosophie, II.Band: Existenzerhellung, 3.Aufl.,
Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949

KANT, Immanuel:

Metaphysik der Sitten, Meiners Philosophische Bibliothek
Band 42, hrsg.v. Karl Vorländer, Hamburg 1954

KEILHACKER, Martin:

Pädagogische Orientierung im Zeitalter der Technik,
Stuttgart 1958

KIERKEGAARD, Sören:

Gesammelte Werke, 24.und 25.Abteilung, Die Krankheit
zum Tode, übers.v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954

KLEIST, Heinrich von:

Sämtliche Werke und Briefe, 2.Band, München 1952

KLUGE/GÖTZE:

Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache,
16.Aufl., Berlin 1953

KOCH, Richard:

Das Freie Jüdische Lehrhaus, in: Der Jude. Eine Monats-
schrift, hrsg.v. Martin Buber, VII.Jahrg.,
Berlin-Wien 1923

KOGON/THIEME:

Martin Buber, in: Frankfurter Hefte, Heft 3,
Frankfurt a.M. 1951

KOHN, Hans:

Martin Buber achtzigjährig, in: Deutsche Rundschau,
84.Jahrg., Heft 2, 1958

Martin Buber - Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch
über Religion und Politik, Hellerau 1930

KRIECK, Ernst:

Philosophie der Erziehung, Jena 1925

KROH, Oswald:

Die veränderte Gesellschaft und ihr Einfluß auf die
Erziehung, in: Erziehung wozu? - Kröners Taschenaus-
gabe Band 241, Stuttgart 1956

KUHN, Helmut:

Gespräch in Erwartung. Zu Martin Bubers 80. Geburts-
tag(8.Februar 1958), in: Merkur. Deutsche Zeitschrift
für europäisches Denken, XII.Jahrg., 2.Heft 1958

LANDAUER, Gustav:

Sein Lebensgang in Briefen, hrsg.v. Martin Buber,
Frankfurt a.M. 1929

Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum,
hrsg.v. Martin Buber, Potsdam 1921

LANGEVELD, Martinus J.:

Das Absichtliche und Unwillkürliche in der Erziehung und
Erziehungskunde, in: Die Sammlung, 9.Jahrgang, 1.Heft,
Göttingen 1954

Einführung in die Pädagogik, Stuttgart 1951

Studien zur Anthropologie des Kindes, Tübingen 1956

LICHTENSTEIN, Ernst:

Das Problem der Autorität in der Pädagogik, in: Pädagogi-
sche Rundschau, 6.Jahrgang, Heft 2, Ratingen 1951

Die philosophisch-pädagogische Frage nach der Erziehbar-
keit des Menschen, in: Bollnow/Lichtenstein/Weber, Der
Mensch in Theologie und Pädagogik, Pädagogische Forschungen,
Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Nr.2, Heidel-
berg 1957

Vom Sinn der erzieherischen Situation, in: Vierteljahrs-
schrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 1, Bochum
1955

Zur Metaphysik der pädagogischen Verantwortung, in: Pädago-
gische Rundschau, 7.Jahrgang, Heft 2, Ratingen 1952

LINKE, Bernhard:

Eros und Liebe und das Wesen der Erziehung unter besonde-
rer Berücksichtigung der Werke von Max Scheler und Martin
Buber, Phil.Diss., München 1954

LITT, Theodor:

Die Bedeutung der pädagogischen Theorie für die Ausbil-
dung des Lehrers, in: Führen oder Wachsenlassen (Anhang),
6.Auflage, Stuttgart 1956

Die Methodik des pädagogischen Denkens, in: Kantstudien,
Band 26, Berlin 1921

Führen oder Wachsenlassen, 6.Auflage, Stuttgart 1956

Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie,
München 1950

LÖWITZ, Karl:

Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928

M.Heidegger und Fr.Rosenzweig. Ein Nachtrag zu 'Sein und
Zeit', in: Zeitschrift für philosophische Forschung,
Band XII, Meisenheim 1958

MAKARENKO, Anton S.:

Der Weg ins Leben, Berlin 1951

MARCEL, Gabriel:

Metaphysisches Tagebuch, übers.v. Hanns von Winter,
Wien-München 1955

MARINGER, Simon:

Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang
neuerer philosophischer und theologischer Strömungen.
Phil.Diss., Zürich 1936, Köln 1936

MENDELSON, Jack:

Von Mensch zu Mensch - Ein Gespräch mit Martin Buber in seinem Jerusalemer Heim, in: Allgemeine Wochenzei-
tung der Juden in Deutschland, XII.Jahrg., Nr. 45,
Düsseldorf 1958

MICHEL, Ernst:

Die Illusion des Selbstgenügens, in: Der Kunstwart,
40.Jahrg., München 1927

MICHEL, Wilhelm:

Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit,
Frankfurt a.M. 1926

NIETZSCHE, Friedrich:

Gesammelte Werke, Musarion, Band 3, Band 7

NITSCHKE, Alfred:

Angst und Vertrauen, in: Die Sammlung, 7.Jahrg.,
Göttingen 1952

NOHL, Hermann:

Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre
Theorie, 3.Aufl., Frankfurt a.M. 1949

Pädagogik aus dreißig Jahren, Frankfurt a.M. 1949

OETINGER, Friedrich:

Partnerschaft, Stuttgart 1953

PFEIFFER, Johannes:

Zur Frage der Rilke-Kritik, in: Die Sammlung,
5.Jahrg., Göttingen 1950

PLESSNER, Helmuth:

Grenzen der Gemeinschaft, Bonn 1924

Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte
Abhandlungen und Vorträge, Bern 1953

FORTMANN, Adolf:

Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen,
Basel 1944

PROHASKA, Leopold:

Existentialismus und Pädagogik, Freiburg-Wien 1955

PRZYWARA, Erich:

Judentum und Christentum, in: Stimmen der Zeit,
110.Band, Freiburg i.Br. 1926

REGER, Anton:

Menschenbild und Erziehung nach der Lehre Martin
Bubers, Phil.Diss. München 1956

REST, Walter:

Indirekte Mitteilung als bildendes Verfahren,
dargestellt am Leben und Werk Sören Kierkegaards,
Phil.Diss. Münster, Emsdetten 1937

Reife und personale Mündigkeit der Jugend, in:
Jugend und Buch, Veröffentlichung des Bibliothekar-
Lehrinstitutes des Landes Nordrhein-Westfalen,
Köln 1959

ROSENSTOCK, Eugen:

Angewandte Seelenkunde, Darmstadt 1924

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen:

Das Geheimnis der Universität. Wider den Verfall von
Zeitsinn und Sprachkraft. Aufsätze und Reden aus den
Jahren 1950 bis 1957, Stuttgart 1958

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen:

Der Atem des Geistes, Frankfurt a.M. 1950

Der unbezahlbare Mensch, Berlin 1955

Heilkraft und Wahrheit, Stuttgart 1952

Soziologie, I.Band: Die Übermacht der Räume,
Stuttgart 1956

Soziologie, II.Band: Die Vollzahl der Zeiten,
Stuttgart 1958

Zurück in das Wagnis der Sprache, Berlin 1957

ROSENZWEIG, Franz:

Briefe, unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt
und herausgegeben von Edith Rosenzweig, Berlin 1935

Der Stern der Erlösung, 3.Aufl., Heidelberg 1954

Kleinere Schriften, Berlin 1937

ROTENSTREICH, Nathan:

Some Problems in Buber's Dialogical Philosophy,
in: Contemplations. Dedicated to Mordechai Martin
Buber on the Occasion of his eightieth Birthday,
Jerusalem 1958

ROUSSEAU, Jean-Jacques:

Emil oder über die Erziehung, übers.v. Josef Ester-
hues, Paderborn 1958

SAILER, Johann Michael:

Über Erziehung für Erzieher, Hamburg 1947

SAINIO, Matti A.:

Pädagogisches Denken bei Martin Buber, Jyväskylä 1955

SBOROWITZ, Arie:

Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber
und C.G.Jung in ihrem Verhältnis zueinander,
Darmstadt 1955

SCHULER, Max:

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wert-
ethik, 4.Aufl., Bern 1954

Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947

Vom Umsturz der Werte, 4.Aufl., Bern 1955

SCHESTOW, Leo:

Martin Buber, in: Deutsche Beiträge. Eine Zweimonats-
schrift, 3.Jahrg., Heft 1, München 1949

SCHEUNERT, Gerhart:

Psychoanalytische Situation und zwischenmenschliche
Begegnung, in: Wege zum Menschen. Monatsschrift für
Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung und zur För-
derung der Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger,
10.Jahrg., Göttingen 1958

SCHLEIERMACHER, Friedrich:

Pädagogische Schriften, Erster Band: Die Vorlesungen
aus dem Jahre 1826, unter Mitwirkung von Theodor Schulze
herausgegeben von Erich Weniger, Düsseldorf-München 1957

SCHMIELE, Walter(Hrsg.):

Dichter über Dichtung - in Briefen, Tagebüchern und
Essays, Baden-Baden 1955

- SCHMIELE, Walter(Hrsg.):
Skandinavische Geisteswelt von Swedenborg bis Niels Bohr, i.d.Reihe: Geist des Abendlandes, hrsg.v. Hermann Noack, Baden-Baden 1954
- SCHNEIDER, Friedrich:
Der christliche Erzieher, Graz-Salzburg-Wien 1947
Pädagogik und Individualität, Erfurt 1930
- SCHOEPS, Hans-Joachim:
Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit, Band I, Berlin 1935
- SCHOLEM, Gershom:
Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957
- SCHORB, Alfons Otto:
Erzogenes Ich - erziehendes Du. Die Grundform des Menschseins und die pädagogische Situation, Stuttgart 1958
- SCHULZE, Fritz:
Pädagogische Strömungen der Gegenwart, Heidelberg 1958
- SCHUWERACK, Wilhelm G.:
Lob und Tadel, in: Lexikon der Pädagogik, III.Band, Freiburg i.Br. 1954
- SEDLIMAYR, Hans:
Verlust der Mitte, Frankfurt a.M. 1955
- SIEWERTH, Gustav:
Metaphysik der Kindheit, Einsiedeln 1957
Wagnis und Bewahrung, Düsseldorf 1958
- SIMMEL, Georg:
Die Religion, i.d.Reihe: Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien, hrsg.v. Martin Buber, Frankfurt a.M. 1906
Fragmente und Aufsätze - aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre, München 1923
Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München-Leipzig 1918
Soziologie, Leipzig 1908
- SIMON, Ernst:
Martin Buber als Erzieher, in: Martin Buber - Reden und Aufsätze zum 80.Geburtstag, Schriften des Zentralrats der Juden in Deutschland, Nr.2, Düsseldorf 1958
Martin Buber - Eine Rede vor Kindern und Jugendlichen, in: Zu Martin Bubers 60.Geburtstag, hrsg.v.d. Reichsvertretung der Juden in Deutschland, o.O.u.J.
- SPRANGER, Eduard:
Der geborene Erzieher, Heidelberg 1958
Pädagogische Perspektiven, 4.Aufl., Heidelberg 1955
- STEINBÜCHEL, Theodor:
Religion und Moral, Frankfurt a.M. 1950

- WALTERSHAUSEN, Bodo von:
Zu Martin Bubers Rede über das Erzieherische, in:
Pharus. Katholische Monatsschrift für Orientierung
in der gesamten Pädagogik, 18.Jahrg., Donauwörth 1927
- WEBER, Max:
Wirtschaft und Gesellschaft, Band I, Tübingen 1921
- WEISCHEDEL, Wilhelm:
Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch, Frankfurt
a.M. 1933
- WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von:
Ich-Du und Ich-Es in der heutigen Naturwissenschaft,
in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches
Denken, XII.Jahrg., 2.Heft, 1958
- WEIZSÄCKER, Viktor von:
Menschenführung, Göttingen 1955
- WELTSCH, Robert:
Drei denkwürdige Momente eines Lebens, in: MB -
Mitteilungsblatt, Jahrg.21, Nr.6, Tel Aviv 1953
Martin Bubers Bedeutung für das jüdische Bewußtsein
im 20.Jahrhundert, in: Martin Buber - Reden und
Aufsätze zum 80.Geburtstag, Schriften des Zentralrats
der Juden in Deutschland, Nr.2, Düsseldorf 1958
- WENIGER, Erich:
Die Pädagogik in ihrem Selbstverständnis heute, in:
Die Sammlung, 6.Jahrg., Göttingen 1951
- WIESE, Leopold von:
Die Tafel menschlicher Beziehungen, in: Kölner Viertel-
jahrshefte für Soziologie, 3.Jahrg., Heft 2/3,
München-Leipzig 1923
- WILLMANN, Otto:
Didaktik als Bildungslehre, 6.Aufl., Freiburg i.Br.
1957
Aus Hörsaal und Schulstube, Freiburg i.Br. 1904
- WITTIG, Josef:
Vertrauen, in: Aus unbekannten Schriften. Festgabe für
Martin Buber zum 50. Geburtstag, Berlin 1928
Das Geheimnis des 'Und', in: Die Kreatur, II.Jahrg.,
Heft 4, Berlin 1927
- ZWEIG, Arnold:
Martin Buber, ein Mann von fünfzig Jahren, in:
Der Jude, Sonderheft zu Martin Bubers fünfzigstem
Geburtstag, Berlin 1928

Lebenslauf

Am 18. Januar 1928 wurde ich als Sohn des Lehrers Wilhelm Faber und seiner Ehefrau Paula, geb. Schäfers, in Haaren (Westf.) geboren.

Nach Besuch der Volksschule und anschließender Absolvierung der Oberschule legte ich am 11. Dezember 1946 in Paderborn die Reifeprüfung ab. Diese Ausbildung war unterbrochen von kurzer Kriegsdienstzeit und Gefangenschaft.

Meine Absicht, Lehrer zu werden, konnte ich zunächst aus gesundheitlichen Gründen nicht verwirklichen. Ostern 1949 begann meine Ausbildung als Volksschullehrer an der Pädagogischen Akademie in Emsdetten, die ich 1951 mit bestandener 1. Lehrerprüfung verließ. 1954 legte ich die 2. Lehrerprüfung ab.

Mit dem Sommersemester 1954 nahm ich an der Universität Münster (Westf.) das Studium der Pädagogik, Philosophie und Publizistik auf.

1958 wurde ich aus dem Volksschuldienst beurlaubt und für den Abschluß des Studiums freigestellt, zugleich für Sprech-erziehung und Laienspiel hauptamtlich an die Pädagogische Akademie Münster abgeordnet.

Ich studierte bei folgenden Professoren: Prof.Dr. Döpp-Vorwald, Prof.Dr. Lichtenstein, Prof.Dr. Petzelt (Pädagogik); Prof.Dr. Most, Prof.Dr.Pieper, Prof.Dr. Ritter (Philosophie); Prof.Dr. Hagemann (Publizistik).

An dieser Stelle möchte ich allen meinen verehrten Lehrern aufrichtig danken. Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof.Dr. Ernst Lichtenstein für die Anregung und freundliche Unterstützung dieser Arbeit.

